GEORG LUKÁCS WERKE

GEORG LUKÁCS WERKE

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

BAND 13

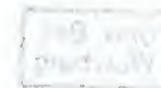
GEORG LUKÁCS

Prolegomena

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

1. Halbband

Herausgegeben von Frank Benseler



LUCHTERHAND

Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie

I.

Es wird wohl keinen – den Verfasser dieser Zeilen am wenigsten – überraschen, daß der Versuch, das philosophische Denken der Welt auf das Sein zu basieren, von vielen Seiten auf Widerstand stößt. Die letzten Jahrhunderte des philosophischen Denkens wurden von Erkenntnistheorie, Logik und Methodologie beherrscht und ihre Herrschaft ist noch lange nicht überholt worden. Die Präponderanz der ersten Disziplin wurde so stark, daß die kompetente öffentliche Meinung total vergaß, die gesellschaftliche Mission der Erkenntnistheorie, in Kant kulminierend, bestand dem Hauptzweck nach darin, das Recht auf wissenschaftliche Hegemonie der seit der Renaissance entfalteten Naturwissenschaft zu fundieren und zu sichern, aber so, daß für die religiöse Ontologie ihr geschichtlich eroberter ideologischer Spielraum – so weit wie jeweils gesellschaftlich erforderlich – bewahrt bleibe. In diesem großen historischen Sinn kann man den Kardinal Bellarmin als Vater der modernen Erkenntnistheorie betrachten, wenn freilich die Lehre von der doppelten Wahrheit im Hominismus bereits als seine Vorläuferin angesehen werden muß.

Damit verfällt die ursprüngliche, auf Alleinherrschaft angelegte religiöse Ontologie einer – respektvollen – wissenschaftlichen Mißachtung, die, mit weniger Respekt, sich auch auf die Ontologie außerhalb ihres Bereichs zu beziehen pflegt. Der moderne Neopositivismus hat in seiner Blütezeit jedes Fragen nach dem Sein, sogar jede Stellungnahme zum Problem, ob etwas ist oder nicht ist, für eine unzeitgemäße, unwissenschaftliche Unsinnigkeit erklärt. Natürlich ist die Frage nach dem Sein so innig mit Leben und Praxis verbunden, daß trotz dieses strengen Verbots doch immer wieder Philosophien mit ontologischen Prätentionen entstehen konnten und mußten und sogar, zumindest zeitweilig, Verbreitung und Anklang fanden. Es genügt, an Husserl, an Scholer und Heidegger, an den französischen Existentialismus zu verweisen, um diese Unausrottbarkeit des ontologischen Herantretens an die Weltprobleme als nicht zu vernachlässigendes Faktum im Denken auch unseres Zeitalters anerkennen zu müssen.

Allerdings: die hier folgenden Betrachtungen haben mit solchen Tendenzen unserer Zeit nichts zu tun. Diese gehen – auf sehr verschiedene Ausgangspunkte

gegründet, sehr verschiedene Methoden und Ergebnisse verbündend – wesentlich vom isolierten, auf sich gestellten Individuum aus, dessen »Geworfenheit« in die sonstige Welt (Natur und Gesellschaft) sein echtes Sein, als die Grundfrage der Philosophie, bilden soll. Hier ist keinerlei Kritik dieser Anschauungen beabsichtigt. Schon darum nicht, weil – mit Ausnahme von Husserl, der mit intellektueller Beharrlichkeit, ja fast heldenhaft gegen solche Folgerungen focht – aus der Fragestellung selbst eine irrationalistische Einstellung der Wirklichkeit gegenüber gefolgt ist, deren Widersprüchlichkeit, Unhaltbarkeit ich bereits in anderen Betrachtungen nachzuweisen versucht habe. Auch die Annäherung Sartres an den Marxismus, obwohl sie eine Reihe von wichtigen Problemen berührt, kann diese Problematik der existentialistischen Ontologie nicht aufheben. Und selbst bei Husserl bleibt in dieser Hinsicht, gerade ontologisch, eine höchst problematische Grundlage: Mit der primär seinshaften Gesellschaftlichkeit des Menschen müssen auch bei ihm jene fundamentalen Seinsbestimmungen verschwinden, die gerade heute eine prinzipielle neue Einstellung zu dieser Methode, zu diesem Problemkomplex sachlich ermöglichen. Das ontologisch intentionierte, im Grunde aber erkenntnistheoretisch bleibende »In-Klammer-Setzen« der Wirklichkeit, die die Wesensschau zu ermöglichen bestimmt ist, kann unmöglich die neue Problemlage in neuer Weise erfassen.

Unsere Betrachtungen wollen vor allem Wesen und Eigenart des gesellschaftlichen Seins bestimmen. Um jedoch eine solche Frage auch nur annähernd vernünftig formulieren zu können, darf man an den allgemeinen Problemen des Seins, besser gesagt, an Zusammenhang und Verschiedenheit der drei großen Seinsarten (anorganische und organische Natur, Gesellschaft) nicht achtlos vorbeigehen. Ohne diesen Zusammenhang, ohne dessen Dynamik zu begreifen, kann man keine der echt ontologischen Fragen des gesellschaftlichen Seins richtig formulieren, geschweige denn, sie zu einer der Beschaffenheit dieses Seins entsprechenden Lösung hinführen. Man braucht keine gelehrten Kenntnisse, um dessen stets sicher zu sein, daß der Mensch unmittelbar und – letzten Endes – unaufhebbar auch der biologischen Seinssphäre angehört, daß sein Dasein, dessen Genesis, Ablauf und Ende weitestgehend und entscheidend in dieser Seinsart fundiert ist, und auch das muß als unmittelbar evident betrachtet bleiben, daß nicht nur die von der Biologie determinierten Seinsweisen, in allen ihren Lebensäußerungen, innerlich wie äußerlich letzthin unaufhörbar eine Koexistenz mit der anorganischen Natur voraussetzen, sondern auch als gesellschaftliches Sein ohne ununterbrochene Wechselwirkung mit dieser Sphäre seinsmäßig unmöglich wären, sich unmöglich innerlich wie äußerlich entfalten könnten.

Eine solche Koexistenz der drei großen Seinsarten – ihre Wechselwirkungen sowie ihre wesentlichen Verschiedenheiten mitinbegriffen – ist somit ein derart unabänderliches Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins, daß keine sich auf ihrem Boden entfaltende Erkenntnis der Welt, keine Selbsterkenntnis des Menschen, ohne Anerkennung einer derartig vielfältigen Basis als Grundtatsache möglich sein könnte. Da diese Seinslage auch einer jeden menschlichen Praxis zugrunde liegt, muß sie notwendigerweise auch für jedes menschliche Denken, das ja letzten Endes – wie gezeigt werden soll – von dieser ausgeht, sie zu leiten, zu modifizieren, zu befestigen etc. entstanden ist, einen nicht eliminierbaren Ausgangspunkt bilden. Die Rolle der Ontologie in der Geschichte und in der Gegenwart des menschlichen Denkens ist also durch die seinshaftige Beschaffenheit des menschlichen Seins selbst konkret bestimmt und ist darum – de facto, nicht bloß abstrakt-verbal – aus keinem Denksystem, aus keinem Denkgebiet und selbstverständlich vor allem aus keiner Philosophie eliminierbar.

Trotzdem ist das Wesentliche des Seins, und nicht zufälligerweise, in den alten Ontologien völlig verblaßt, ja oft völlig verschwunden, oder es bildet, in den günstigsten Fällen, nur ein oft beinahe verschwindendes Moment in der Gesamtbetrachtung. Das hat sehr mannigfache Gründe, die in ihrer Totalität, in ihrem wirklichen Zusammenhang, in ihren wichtigen Widersprüchlichkeiten erst im Laufe dieser Betrachtungen so weit wie möglich klargemacht werden können. Hier müssen wir uns noch auf die allerallgemeinste Fassung der zentralen Widersprüche beschränken. Einerseits ist eine ontologische Betrachtung des gesellschaftlichen Seins unmöglich, ohne ihren ersten Ausgangspunkt in den einfachsten Tatsachen des menschlichen Alltagslebens zu suchen. Um diesen Tatbestand in den primitivsten Zuständen aufzuzeigen, muß an die oft vergessene Trivialität erinnert werden, daß nur ein seiender Hase gejagt, nur eine seiende Beere eingesammelt werden kann etc. Jedes Denken, dessen Voraussetzungen und Folgerungen dieses letzthinnige Fundament verlieren, muß in seiner Ganzheit, in seinen Endergebnissen sich selbst subjektivistisch auflösen. Dem steht aber andererseits gegenüber, daß – ebenfalls infolge einer Grundtatsache des menschlichen Seins, daß wir nämlich nie in voller Kenntnis aller Komponenten unserer Entschlüsse und deren Folgen zu handeln imstande sind – auch im Alltagsleben das wirkliche Sein sich oft in einer höchst entstellten Weise zeigt. Teils verdecken die unmittelbaren Erscheinungsweisen das wirklich seinshaft Wesentliche, teils projizieren wir selbst mit voreiligen Analogieschlüssen Bestimmungen ins Sein, die diesem völlig fremd und nur von uns ausgedacht sind, teils verwechseln wir die Mittel, mit denen wir bestimmte Momente des Seins uns bewußt machen, mit dem Sein selbst usw. Man muß also zwar von der Unmittelbarkeit des Alltagslebens

ausgehen, zugleich jedoch auch darüber hinausgehen, um das Sein als echtes Ansich erfassen zu können. Man muß jedoch zugleich auch die unerläßlichsten Mittel der gedanklichen Bewältigung des Seins auf Grundlage ihrer einfachsten seinsmäßigen Beschaffenheit permanent kritisch betrachten. Die Wechselbeziehungen dieser beiden scheinbar entgegengesetzten Gesichtspunkte ermöglichen erst eine Annäherung daran, was Sein wahrhaft als Seiendes ist.

Daß diese Wechselwirkung bis jetzt so gut wie niemals wirklich in richtiger Weise bewußt gemacht wurde, liegt teilweise an der Simultaneität von richtigen und falschen Tendenzen seiner beiden Komponenten, teilweise, ja oft in erster Reihe, daran, daß die Menschen die hier zu erreichende richtige Lösung nicht direkt gesucht haben, sondern zufällig fanden, indem sie bestimmte, gerade aktuelle ideologische Bedürfnisse zu befriedigen versuchten. Wenn wir jetzt und später in breiteren Zusammenhängen von Ideologien sprechen werden, so müssen diese nicht im Sinne des heute allgemein üblichen irreführenden Wortgebrauchs verstanden werden (etwa als von vornherein falsches Bewußtsein über die Wirklichkeit), sondern so, wie sie Marx im Vorwort zu »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« bestimmt hat, nämlich als Formen, »worin sich die Menschen dieses Konflikts« (nämlich der aus den Grundlagen des gesellschaftlichen Seins aufsteigenden) »bewußt werden und ihn ausfechten«.[1] Diese umfassende Bestimmung von Marx – und das ist das wichtigste Moment ihrer weitreichenden Verwendbarkeit – gibt auf die Frage der methodologischen und sachlichen Richtigkeit oder Falschheit der Ideologien gar keine eindeutige Antwort. Beides ist praktisch gleich möglich. So können die Ideologien in unserem Fall sowohl eine Annäherung an das Sein wie eine Entfernung davon bewerkstelligen. Jedenfalls spielt aber in der Geschichte unseres Problems die konfliktschwangere Interessiertheit der Menschen daran, ob ein für sie wichtiges Moment ihres gesellschaftlichen Lebens als seiend oder bloß scheinend betrachtet werden soll, eine große Rolle. Und da solche Ideologien, besonders in Krisenzeiten der Gesellschaft, zu echten geistigen Mächten heranwachsen können, ist ihr Einfluß auf Problemstellung und -lösung in der theoretischen Frage nach dem Sein ein beträchtlicher.

Unter der ablenkenden Kraft derart wirkungsvoller Faktoren ist es kein Wunder, daß eine den Tatsachen wirklich entsprechende ontologische Begründung des Denkens der Welt immer wieder auf Irrwege geleitet werden mußte. Wir sprechen gar nicht vom Mittelalter, wo diese Lage (ontologischer Beweis des Seins Gottes)

1 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1919, S. LV/LVI.

eine allgemeine Evidenz erhielt. Es ist aber inzwischen sehr vielen klargeworden, daß sowohl die Kantsche eigenschaftslos-unerkennbar-abstrakte Ding-an-sich-Konzeption, die unsere Wirklichkeit als eine Welt der bloßen Erscheinungen auffaßt, wie die logisiert-historische Ontologie Hegels vom identischen Subjekt-Objekt und erst recht die irrationalistischen Träume des 19. Jahrhunderts uns vielfach von einer jeden echten Seinsproblematik entfernen. Und wenn, in unsere Gegenwart hineinreichend, die Stellung der in der kapitalistischen Gesellschaft scheinbar völlig isolierten, aber zugleich zum selbstherrlichen »Atom« aufgebauschten Individualität als »action gratuito«, als »Geworfenheit« ins Dasein, als Konfrontiertheit mit dem »Nichts« zu Grundlage temporär einflußreicher Ontologien wirksam geworden ist, so hat all dies sehr wenig für die hier geforderte Solidität und Fruchtbarkeit der ontologischen Basierung der Erkenntnis geleistet.

So ist das ontologische Herantreten an das Erkennen der Wirklichkeit theoretisch schwer kompromittiert und seine aktuelle Erneuerung muß im bestimmten Sinne ganz von vorne anfangen, kann – mit Ausnahme der die Methode von Marx fundierenden Ontologie – nur in seltenen Einzelfragen sich auf historische Vorläufer berufen. Das schwächt natürlich die faktisch fundierende Rolle des Seins objektiv keineswegs ab. Neopositivistische Theoretiker wie Carnap können sich heute, selten Widerspruch auslösend, darauf berufen, daß, wenn etwa Ingenieure einen Berg abmessen, es für die Ergebnisse dieser ihrer Tätigkeit völlig gleichgültig ist, wie sie philosophisch zu der Seinsbeschaffenheit des Gemessenen stehen. Das scheint für viele unmittelbar richtig. Trotzdem kann doch nicht geleugnet werden, daß ein Berg, unabhängig von den philosophisch bereits oft stark beeinflußten Meinungen der messenden Ingenieure, doch seiend vorhanden sein muß, um überhaupt gemessen werden zu können. Wie man in der Sammelperiode nur seiende Beeren pflücken konnte, so kann man auch in der Zeit der höchstentwickelten technischen Manipulation nur wirklich seiende Berge messen. Und an diesem Tatbestand ändert nichts Wesentliches, wenn man dieses Sein für bloß empirisch und damit für wissenschaftstheoretisch belanglos erklärt. Die Autos auf der Straße können erkenntnistheoretisch sehr leicht als bloße Sinneseindrücke, Vorstellungen etc. erklärt werden. Trotzdem: Wenn ich von einem Auto überfahren werde, so entsteht doch nicht ein Zusammenstoß zwischen meiner Vorstellung über das Auto und meiner Vorstellung über mich selbst, sondern mein Sein als lebender Mensch wird von einem seienden Auto seinsmäßig gefährdet. Philosophisch verallgemeinert scheitert allerdings die Beweiskraft solcher Tatbestände an jenem Komplex der Beziehungen unserer Erkenntnis des Seins als allgemeines Niveau unserer Bewußtheit über die eigene Praxis, über ihre Fundamente, die wir soeben in einer vorläufig notgedrungen allzu vereinfachten

Weise charakterisiert haben. Auf primitiven Stufen scheint naturgemäß die wirkende Wucht der seienden Tatsachen unmittelbar stärker zu sein als dort, wo zwischen Menschen und Natur eine Unmenge von gesellschaftlichen Vermittlungen eingeschaltet worden ist; allerdings muß dabei die Komponente des Nichterkannten und des unrichtig Erkannten für das Subjekt ebenfalls unvergleichlich stärker wirksam werden. Es ist also nur allzu verständlich, daß diese auf Grundlage von Analogien in die Wirklichkeit hineinprojizierten Tatbestände unmittelbar als seiende wirksam werden, daß die Praxis und vor allem ihre gedankliche und gesellschaftliche Begründung stark auch auf diese orientiert bleiben. Es genügt dabei an die Jahrtausende hindurch wirkende Macht magischer Vorstellungen über das, was Sein ist, zu erinnern. Wenn nun diese mit der Entwicklung der Praxis und der aus ihr entspringenden echteren Wirklichkeitserkenntnis allmählich verdrängt wurden, so darf dabei das dialektische Ineinanderübergehen von Wahrheit und Falschheit in der Erkenntnis der Objekte, Umstände, Mittel etc. der Praxis gleichfalls nicht außer Acht gelassen werden. Wir haben bereits hervorgehoben, daß der Mensch nie bei voller Kenntnis aller Momente seiner Praxis zu handeln imstande ist. Jedoch ist dabei die Grenze zwischen wahr und falsch ein gesellschaftlich-geschichtlich bedingt fließende, übergangsreiche. D. h., daß Anschauungen, die sich bei Höherentwicklung der gesellschaftlichen Praxis und der Wissenschaften als falsche erweisen, können für lange Perioden der Praxis eine anscheinend gesicherte, angeblich gut funktionierende Grundlage bieten. Man denke etwa an die Ptolemäische Astronomie im Altertum und Mittelalter. Schiffahrt, Kalenderbestimmung, Berechnung von Sonnen- und Mondfinsternissen etc. konnten mit ihrer Hilfe den damals aktuellen gesellschaftlichen Ansprüchen der Praxis gemäß zufriedenstellend geleistet werden. Daß dabei auch das aus diesem System sich notwendig ergebende allgemeine Resultat, der geozentrische Charakter des Universums, ideologisch eine große Rolle in der Konservierung des falschen Wirklichkeitsbildes, in dem erbitterten Widerstand gegen das richtigere Neue gespielt hat, ist ebenfalls allgemein bekannt. Der ganze Fall zeigt zugleich, wie große gesellschaftliche Hemmungen oft überwunden werden müssen, um dem echten Sein gedanklich näherkommen zu können. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß nur aus der richtigen Zusammenarbeit von praktischer Alltagserfahrung und wissenschaftlicher Eroberung der Wirklichkeit eine echte Annäherung an die wahre Beschaffenheit des Seins erfolgen kann, daß aber beide Komponenten auch das Fortschreiten hemmende Funktionen erhalten können, gar nicht zu reden von den rein ideologischen Momenten, die je nach den gesellschaftlichen Klasseninteressen für diese Zusammenarbeit Förderung oder Hindernis werden können.

Dazu kommen Schwierigkeiten im Objekt der Erkenntnis selbst. Die drei Arten des Seins existieren simultan, ineinander verschlungen und üben dementsprechend auch oft simultane Wirkungen auf das Sein des Menschen, auf dessen Praxis aus. Dabei muß stets daran festgehalten werden, daß eine richtige ontologische Fundamentierung unseres Weltbildes beides, sowohl die Erkenntnis der spezifischen Eigenart einer jeden Seinsweise, wie die ihrer konkreten Zusammenhänge, Wechselwirkungen, Wechselbeziehungen etc. mit den anderen voraussetzt. In beiden Richtungen kann das Verkennen des wahren Zusammenhangs (Einheit in der Verschiedenheit, durch sie Trennung und Entgegengesetztheit in den einheitlichen Wechselwirkungen etc.) zu den größten Verzerrungen in der Erkenntnis dessen, was Sein ist, führen. Der Mensch gehört zugleich (und in auch gedanklich schwer trennbarer Weise) der Natur und der Gesellschaft an. Dieses Zugleichsein hat Marx am klarsten als Prozeß erkannt, indem er wiederholt davon spricht, daß der Prozeß des Menschwerdens ein Zurückweichen der Naturschranken mit sich führt. Dabei ist wichtig, zu betonen: es ist von einem Zurückweichen, nicht von einem Verschwindenlassen der Naturschranken, niemals von ihrem völligen Aufheben die Rede. Andererseits jedoch handelt es sich niemals um eine dualistische Beschaffenheit des menschlichen Seins. Der Mensch ist unmittelbar nie einerseits menschliches, gesellschaftliches Wesen, andererseits Zugehöriger der Natur, seine Vermenschlichung, seine Vergesellschaftung bedeutet keine seinsmäßige Spaltung seines Seins etwa in Geist (Seele) und Körper. Andererseits zeigt es sich, daß auch jene Funktionen seines Seins, die immer naturmäßig fundiert bleiben, sich im Laufe der Menschheitsentwicklung zunehmend vergesellschaften. Es genügt, an Nahrung und Sexualität zu denken, bei welchen dieser Prozeß jedem offenkundig sein muß. Es dürfen dabei aber nicht, was häufig geschieht, bestimmte, oft negative, Merkmale des gesellschaftlichen Seins auf die Natur abgeschoben werden. Man nennt z. B. oft die menschliche Grausamkeit »tierisch«, völlig vergessend, daß Tiere nie grausam sind. Ihre Existenz bleibt restlos dem Kreis der biologischen Notwendigkeiten ihrer Selbsterhaltung und Gattungsreproduktion unterworfen. Wenn der Tiger eine Antilope jagt und auffrißt, tut er innerhalb seiner naturhaft vorgeschriebenen Reproduktion dasselbe, was die Kuh beim Grasen. Er ist der Antilope gegenüber ebensowenig grausam wie die Kuh dem Gras gegenüber. Erst wenn bereits der primitive Mensch anfängt, etwa seine Kriegsgefangenen zu foltern, entsteht – als kausales Produkt des Menschwerdens – die Grausamkeit, mit allen ihren späteren, immer raffinierter werdenden Folgeerscheinungen.

Dieses Verhalten des gesellschaftlichen Menschen zu sich selbst als Naturwesen ist objektiv angesehen ein Prozeß, und zwar ein irreversibler, ein historischer.

Darum ist es – auf die Gründe kommen wir später zurück – für die Menschen so schwer, diese ihre eigentlichste Seinsbeschaffenheit richtig bewußt zu machen. Es entsteht immer wieder eine duale Auffassung dieser zutiefst einheitlichen, freilich prozessualen Zusammengehörigkeit. Hier handelt es sich freilich nicht mehr um bloße »Primitivität«. Im Gegenteil. Gerade die Entwicklung der Gesellschaft, der Zivilisation schafft geistige Einstellungen, in denen der aktive Mensch den natürlichen wie gesellschaftlichen Grundlagen seiner Aktivität dualistisch ausschließend gegenübergestellt wird. Hier kann, nicht einmal andeutungsweise, von einer historischen Skizze die Rede sein, obwohl es klar ist, daß solche Dualismen Produkte verschiedener Zivilisationen oder zumindest verschiedener Etappen derselben Zivilisation, verschiedener Gesellschaftsschichten in ihr sind.

Um nur von dem allerallgemeinsten Aspekt dieser Phänomene zu sprechen, soll man etwa daran denken, wie oft einerseits die Kategorien der sich als notwendig erweisenden Prozesse in der unorganischen Natur unbesehen auf die organische Natur, ja auch auf das gesellschaftliche Sein der Menschen angewendet wurden; wie häufig es ist, daß der Mensch ausschließlich als biologisches Wesen betrachtet wird, ja selbst seine Psychologie (restlos aus der Biologie abgeleitet oder eventuell auch mit ihr kontrastierend) den gesellschaftlichen Determinationen ausschließend widersprechend gegenübergestellt wird. Die Zähigkeit solcher Vorurteile wird fast immer dadurch gestärkt, daß sie zu Momenten einer Ideologie (im oben angegebenen Marxschen Sinne) werden, daß sie demzufolge eine wichtige Rolle im Bestreben gesellschaftlicher Gruppen, ihre Konflikte ihren Interessen gemäß zu lösen, zu spielen berufen sind. Man darf jedoch dabei nie vergessen, daß diese ihre Geeignetheit, zum Bestandteil, ja unter Umständen zum Zentralpunkt einer Ideologie zu werden, sich zumeist auf irgendwie wirklich vorhandene Seinsbestimmungen stützen zu können scheint, die »nur« infolge falscher, analogischer Verallgemeinerungen zu unrichtigen Bestimmungen des Seins führen. Das zeigt sich gleich bei der seinsmäßigen Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, der Arbeit. Diese ist, wie Marx gezeigt hat, eine bewußt vollzogene teleologische Setzung, die, wenn sie von im praktischen Sinn richtig erkannten Tatsachen ausgeht und sie richtig verwertet, imstande ist, kausale Prozesse ins Leben zu setzen, die sonst bloß spontan funktionierenden Prozesse, Gegenstände etc. des Seins zu modifizieren, ja Gegenständlichkeiten seiend zu machen, die vor der Arbeit überhaupt nicht existierten. (Es wäre hier irreführend, nur an hochentwickelte Arbeitsformen zu denken. Das Rad, das in der Natur nirgends existiert, wurde z. B. auf verhältnismäßig anfänglichen Stufen erfunden und hergestellt.) Die Arbeit führt also die dualistisch fundierte, einheitliche Wechselbeziehung von Teleologie und Kausalität in das Sein ein, vor ihrer Entstehung gab es in der Natur bloß Kausalprozesse. Wirklich seinsmäßig sind also solche zweiseitigen Komplexe nur in der Arbeit und ihren gesellschaftlichen Folgen, in der gesellschaftlichen Praxis vorhanden. Das Modell der wirklichkeitsändernden teleologischen Setzung wird so zur ontologischen Grundlage einer jeden menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Praxis. In der Natur dagegen gibt es bloß kausale Zusammenhänge, Prozesse etc., keine Art von teleologischen. Der gedanklich naheliegende Analogieschluß, die teleologische Setzung als Grundlage, Bestandteil etc. von Naturvorgängen, deren wirklicher Ablauf nicht durchschaut wurde (auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung auch nicht durchschaubar war), aufzufassen, führt einerseits zu vollständig verzerrten Anschauungen über solche Vorgänge, ist aber andererseits eine naheliegende, spontane Folge, die aus der unmittelbaren Beziehung des Menschen zu seiner Umgebung spontan gezogen zu werden pflegt. Diese so entstehende Gewohnheit soll natürlich auch in ihrer historischen Prozeßhaftigkeit verstanden werden, obwohl ihrer Permanenz im menschlichen Verhalten zur Lebensumgebung, zur Welt unabänderliche Tatsachen zugrunde liegen, so daß infolge der unendlichen Anzahl von Momenten, Prozessen etc., mit denen der Mensch in Natur und Gesellschaft in Beziehung gerät, er niemals seine teleologische Entscheidung auf Grundlage der Kenntnis, der Voraussicht etc. aller ihrer Elemente, Folgen etc. zu vollziehen imstande ist. Obwohl es sich hier um eine unaufhebbare Grundlage der teleologischen Entscheidungen der menschlichen Praxis handelt, erscheint diese in ihrer Wechselbeziehung zur Entwicklung des Menschen in der Gesellschaft notwendig in einer (irreversibel) prozessierenden Weise. D. h. das ständige Anwachsen der – mehr oder weniger – gedanklich oder unmittelbar praktisch beherrschten Momente ergibt auf jeder wesentlichen Stufe einen qualitativ verschiedenen Gesamtaspekt, wirkt deshalb jeweils qualitativ verschieden auf die Art der menschlichen Praxis, auf das sie vorbereitende, auf das aus ihr entwachsende Denken.

Diese Wirkungen unterscheiden sich in sehr verschiedenen Hinsichten. Praktisch ist es vor allem wichtig, daß auch ein – letzthin – falscher oder zumindest unvollständiger Aspekt des Seins für die Praxis, die jeweils nur noch eine bestimmte Höhe erreicht haben konnte, eine derart völlig ausreichend erscheinende Grundlage ergeben kann, daß gesellschaftlich keinerlei reales Bedürfnis vorhanden ist, über die so entstandenen theoretischen Auffassungen der Wirklichkeit hinauszugehen, ihre Grundlage prinzipiell zu kritisieren; es genügt, nochmals an die so lange wissenschaftliche Vorherrschaft der Ptolemäischen Astronomie zu erinnern, die, trotz bereits vorhandener heliozentrischer Theorien, viele Jahrhunderte hindurch unerschütterlich blieb. Das hängt natürlich, wie bereits angedeutet, auch damit zusammen, daß der Geozentrismus wichtige

Bedürfnisse der damaligen (religiösen) Ideologie befriedigte. Es ist aber für solche Sachlagen charakteristisch, daß die von der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgerufenen neuen Bedürfnisse der Arbeitsbedingungen, oft große ideologische Krisen hervorrufend, sich letzten Endes doch durchzusetzen pflegen, wie dies mit dieser Theorie tatsächlich der Fall war. Das zeigt, wie das jeweilige menschliche Bild vom Sein auch davon abhängig ist, welche Weltbilder dazu als geeignet erscheinen, eine jeweils maximal mögliche, den Verhältnissen entsprechend richtig funktionierende Praxis theoretisch zu fundieren. Die Praxis, vor allem die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, erweist sich auf diese Weise, wie es der Marxismus immer betont hat, als das Kriterium der Theorie. Um jedoch diese, im historischen Sinne richtige Auffassung jeweils richtig anwenden zu können, darf das Moment der historischen Relativität nie außer Acht gelassen werden. Eben weil auch die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit ein irreversibler Prozeß ist, kann dieses Kriterium auch nur eine prozeßhafte Allgemeingültigkeit, eine Wahrheit nur jeweils rebus sic stantibus beanspruchen. Die vollständig nie erkennbare Totalität der jeweiligen Seinsbestimmungen macht sowohl ein langes ungestörtes Funktionieren unvollständiger, nur Teilwahrheiten enthaltender Theorien wie ihre Überwindung gesellschaftlich möglich und notwendig.

Dazu treten, wie unser astronomisches Beispiel bereits gezeigt hat, die ideologischen Bedürfnisse hinzu. Da die Arbeit, als begründende Basis jeder, auch der primitivsten menschlichen Vergesellschaftung, den Menschen aus der Sphäre der rein spontan wirkenden biologischen Bedürfnisse, ihrer rein biologischen Befriedigung tendentiell heraushebt, an ihre Stelle die teleologischen Setzungen zu den bestimmenden macht, die ihrer Natur nach sofort einen alternativen Charakter erhalten, werden von aller Anfang an gesellschaftliche Regulatoren nötig, die die Inhalte der Teleologie setzenden Alternativentscheidungen den jeweils vitalen gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend regeln. Dazu ist auch, wie wir gesehen haben, die Ideologie im Marxschen Sinne da. Primär kann es sich dabei natürlich unmöglich einfach um Vorschriften oder Befehle handeln, wie das später zur Funktion der Regierungen, der Rechtssysteme geworden ist. Aber selbst bei diesen, die nur auf relativ höheren Stufen der Vergesellschaftung (Klassengesellschaften) entstehen, kann man beobachten, daß sie unmöglich funktionieren könnten, müßten sie sich in allen Fällen, ja auch nur in der Mehrzahl der Fälle unmittelbar als Befehle zur Regelung (bei Strafe) durchsetzen. Jede solche Regelung setzt im Gegenteil voraus, daß die durchschnittlich praktische Handlungsweise der Gesellschaftsglieder diese Vorschriften, wenigstens äußerlich, »freiwillig« befolgt; erst einer relativ kleinen Minorität gegenüber muß und kann der Rechtszwang effektiv wirkungsvoll werden.

Schon diese allgemein bekannte Konstellation zeigt, wie lebenswichtig die Ideologie für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft ist. Die ständige und richtige Durchführung der Arbeit läßt ununterbrochen, täglich, ja stündlich Konflikte entstehen, wobei das Wie ihrer Entscheidung sehr oft, direkt oder indirekt, Lebensfragen für die jweilige Gesellschaft beinhalten kann. Die Ideologie muß deshalb – letzten Endes – diese Einzelentscheidungen in einen gesamten Lebenszusammenhang der Menschen einordnen und bestrebt sein, dem Einzelmenschen klarzumachen, wie unerläßlich für seine eigene Existenz die Rücksicht auf Entscheidungen im Sinne der Gesamtinteressen der Gesellschaft sein muß. Inhalt und Form dessen, was wir hier unter Gesamtinteresse verstehen, ist, je anfänglicher die jeweilige Gesellschaft ist, desto stärker vorwiegend ideologischen Charakters. Denn je weniger wirkliches Sein die Menschen einer Entwicklungsstufe zu erfassen fähig sind, desto größer muß dabei die Rolle jener Vorstellungskomplexe werden, die sie aus ihren Seinserfahrungen unmittelbar ausbilden und in das für sie objektiv noch real unerfaßbare Sein analogisch projizieren. Da die Arbeit (und die mit ihr simultan entstehende Sprache) den geringsten Teil des damals real überschaubaren Lebens ausmachen, kann es nicht überraschen, wenn in diesen – als Sein aufgefaßten – Projektionen gerade sie die ausschlaggebende Rolle spielen. Schon die magischen Vorstellungen sind, freilich noch weitgehendst unpersönliche, Projektionen der wichtigsten Momente der Arbeit. Wenn die höhere Stufe, die Religion, entsteht, erfährt diese Lage der Dinge eine personifizierende Steigerung. Das gemeinsame Moment ist dabei, daß das wesentliche Geschehen in der Welt nicht als ein in sich selbst gegründetes Geschehen erscheint, sondern als das Produkt einer (transzendenten) setzenden Tätigkeit. Alle Götter der Naturreligionen haben solche »Arbeitsfunktionen« zur Grundlage ihrer eingebildeten Existenz. Und im klassischen Fall, im Alten Testament, wird dieses Arbeitsmodell so wörtlich genommen, daß sogar der Ruhetag mit zur Schöpfungsgeschichte gehört. Es sei dabei nur am Ende erwähnt, daß die Herrschaft über Dinge und Prozesse dadurch, daß man ihren Namen nennen kann, wie dies bereits die Magie kannte, auch hier, als Übertragung einer transzendent-schöpferischen Macht auf den Menschen zu figurieren pflegt. Infolge Projektionen dieser Art entsteht in der von der Religion entworfenen Ideologie eine zweite Wirklichkeit, die die wahre Beschaffenheit des Seins verdeckt, ihm gegenüber die Funktion eines echteren, höheren Seins annimmt, zugleich jedoch als lange Zeit hindurch unentbehrliche Ideologie eine reale gesellschaftliche Macht bleibt und so einen unabtrennbaren Teil des jeweiligen gesellschaftlichen Seins bildet. Erst als diese praktische, die gesellschaftliche Praxis, das gesellschaftliche Sein unmittelbar beeinflussende Macht sich gesell-

schaftlich abgeschwächt hat, konnten ideologische Klärungsprozesse eintreten, die das Sein von diesen aus ihm selbst entwachsenen, aber es selbst verzerrenden Zutaten zu reinigen unternahmen.

Man darf aber dabei ebenfalls nicht vergessen, daß im gedanklichen Entstehen und lange Zeiten hindurch Wirksambleiben von dem echten Sein nicht entsprechenden Weltbildern nicht nur diese – aus wesentlicher Unkenntnis der von Menschen selbst vollzogenen gesellschaftlichen Akten – gezogenen Folgerungen, Projektionen etc. eine wichtige Rolle spielen. Im Vollzug der Höherentwicklung der Arbeitsprozesse bildet die Gesellschaft Erkenntnisweisen aus, deren Wesen im Grunde so beschaffen ist, daß mit ihrer Hilfe das wirklich Seiende wahrheitsgemäßer, exakter etc. (vor allem als praktisch beherrschbarer) erkannt werden kann als ohne sie, die aber im Laufe der Entwicklung doch zur Entfernung davon beitragen können und es oft auch tun. Auch hier handelt es sich darum, daß der Mensch in seiner gesellschaftlichen Praxis sich nicht darüber Rechenschaft zu geben vermag, daß er seine Alternativentscheidung niemals in voller Kenntnis aller ihrer Umstände, Folgen etc. zu vollziehen imstande ist. Daraus folgt einerseits, wie wir gezeigt haben, daß oft solche Theorien lange Zeiten hindurch zu Grundlagen nützlicher Handlungen vor allem im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur werden können. Als ergänzender Gegenpol zeigt sich nun andererseits, daß auch theoretisch an sich richtige, fruchtbare, unentbehrliche theoretische Methoden die Menschen zugleich vom richtigen Erfassen des Seins entfernen können. Ich verweise dabei nur auf die Mathematik. Ihre umwälzend fortschrittliche Bedeutung für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion, für das richtige Seinsbild der Menschen bedarf keiner näheren Erörterung. Wenn wir jedoch einer richtigen Auffassung des Seins zustreben, darf nicht vergessen werden, wie sehr schon die pythagoreische Theorie von Mathematischem als eigentlicher echter Existenzweise des Seins zu dessen Verkennen geführt hat. Gerade diese Art von Seinsfälschungen durch Exzesse der »mathematischen Vernunft« sind heute nicht mehr wirksam, ebensowenig wie die jahrhundertlange, rein mathematisch zuweilen hochwertige Mathematisierung astrologischer Zusammenhänge. An diese lohnt es sich nur deshalb methodologisch zu erinnern, um ganz deutlich zu machen, daß vollendetste, innerlich fehlerlose, immanent hochwertige mathematische Behandlungen eines seinsmäßig nicht vorhandenen Zusammenhangs diesen unter keinen Umständen in einen wirklich seienden verwandeln können. Daran ist es heute nützlich zu erinnern, denn sowohl die marktmäßig manipulierenden Methoden des heutigen Kapitalismus haben wie die grob manipulierenden Pläne und taktischen Verfügungen der geistigen Erben der Stalinschen Methoden, gleicherweise die Denkgewohnheit, ohne die Entwicklung des Seins als Prozeß

aufzufassen, ausgebildet, dessen Inhalt, Richtung etc. auf Grundlage von »richtig« angewendeten Extrapolationen angeblich fehlerlos bestimmt werden könne. Es wird dabei bloß die »Kleinigkeit« vergessen, daß zwar im homogenen Medium der rein mathematischen Wissenschaften Extrapolationen fast schrankenlos vollzogen werden können, daß jedoch, sobald vom Sein die Rede ist, vor jeder Extrapolation die Frage aufgeworfen werden muß, ob der jeweils zu behandelnde Prozeß in seiner konkreten Prozeßhaftigkeit seinsmäßig so beschaffen sei, daß die Extrapolation gerade seine wirklichen Tendenzen zum Ausdruck zu bringen geeignet ist. Diese ontologische Grenze der Anwendbarkeit der Mathematik auf reale Seinsvorgänge hat Kant richtig geahnt, indem er auf den nichtkausalen Charakter der in ihr möglichen Zusammenhänge hinwies. Nur eine »Weltanschauung«, die die kybernetische Maschine als vorbildliches Modell für jedes Denken betrachtet, die darum jede auch auf Qualität gerichtete erfahrungsmäßige Seinsbetrachtung als längst veraltete Denkweise verachtet, kann zur Systematisierung solcher Konzeptionen kommen. Dabei würde eine ontologisch längst fällige »Kritik der mathematischen Vernunft« auch in Gebieten, wo die reine Quantifizierung durch das gesellschaftliche Sein selbst dem Denken aufgedrängt wird (Geld in Ökonomie), einsetzen, damit es jeweils früher methodologisch-ontologisch-kritisch untersucht werde, wieweit etwa diese Erscheinungsweise die ökonomische Wirklichkeit angemessen zum Ausdruck bringt, bevor etwa aus einer Mathematisierung von Geldzusammenhängen, Geldverhältnissen etc. kritiklos Folgerungen gezogen werden können, die das ökonomische Sein der Gesellschaft betreffen. (Selbstverständlich darf eine ontologische Kritik sich nicht auf Wesen und Anwendbarkeit der Mathematik beschränken. Alle »höheren« Weisen in der Aufdeckung der Weltzusammenhänge [Erkenntnistheorie, Logik, Methodologie] müßten einer solchen Kritik standhalten, bevor ihre Ergebnisse als seinsmäßig richtige anerkannt werden könnten.)

Diese Einleitung kann eine solche Kritik nur in ihren allgemeinsten gröbsten Zügen andeuten. Bei der konkreten Behandlung gesellschaftsontologischer Probleme werden wir auf einige wichtige Fragen dieser Art, auch wenn sie hier bereits kursorisch angedeutet wurden, noch zurückkommen. Wenn wir nun unseren Versuch, die allgemeinsten Umrisse der dabei auftauchenden Problemkomplexe wenigstens in ihren wichtigsten Bestimmungen zu skizzieren, weiterführen, so muß vor allem auf die genetische Zusammengehörigkeit und qualitative Verschiedenheit der drei wichtigen Seinsarten (anorganische und organische Natur, Gesellschaft) kurz eingegangen werden.

Die dabei entstehenden Probleme können jedoch unmöglich auch nur in der oberflächlichsten Weise ins Auge gefaßt werden, ohne auf das Problem von

Kausalität und Teleologie einzugehen. Wir wissen aus der Geschichte der Philosophie, daß man im großen ganzen diesen Fragenkomplex sehr oft als das Verhältnis zweier verschiedenen real wirksamen, allgemeinen Determinationsformen der Wirklichkeit überhaupt aufzufassen pflegte. So naheliegend es auf dem Niveau einer erkenntnistheoretischen Abstraktion scheinen mag, entspricht ihm im Sein selbst gar nichts. Die Natur kennt nur kausale Verhaltungen. Wenn Kant die Anpassungsakte der Organismen »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« nennt, so ist dieser Ausspruch auch im philosophischen Sinn ein höchst geistvoller, weil er treffend auf die Besonderheit der Reaktionen hinweist, die die Organismen ihrer Umgebung gegenüber seinsmäßig ständig spontan durchzuführen gezwungen sind, um ihre Reproduktion überhaupt vollziehen zu können. Es entstehen dabei Prozesse, die in der anorganischen Natur keine Analogien haben können, sie werden aber von spezifisch biologischen Gesetzmäßigkeiten diktiert, ebenso in einer spontan wirksam werdenden Kausalität vollzogen, wie jene Prozesse der anorganischen und organischen Umwelt beschaffen sind, die sie jeweils in Gang bringen. Und wenn bei höheren Tierarten diese Vorgänge von einer Art von Bewußtheit geleitet sind, so ist dieses letzten Endes doch ein Epiphänomen der kausal-biologischen Gesetzmäßigkeiten ihres Lebens. Darum ist in der Kantschen Bestimmung das »ohne Zweck« so geistvoll, weil der Prozeß selbst ontologisch auf das Wesen des Zwecks hinweist – im Gegensatz zur rein kausalen Folge –, weil es gesetzt zu sein scheint, ohne mit Bewußtheit von etwas Bewußtem wirklich gesetzt zu sein. Wo Marx über den ersten Begriff der Arbeit spricht, hebt er gerade dieses Moment hervor. Er bestreitet nicht, daß bestimmte Produkte der tierischen »Tätigkeit« gegebenenfalls sogar vollkommener ausfallen können als solche der menschlichen Arbeit: »Was aber«, führt er weiter aus, »von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck; den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[2] Es wird die Aufgabe der Analyse der Arbeit sein, zu zeigen, wie der hier gedanklich umrissene Tatbestand allmählich zum Modell für die gesellschaftlichen Aktivitäten des in der Gesellschaft tätigen Menschen geworden ist. Jedoch auch bei einer solchen, im Sinne von

2 Marx: Kapital 1, Hamburg 1914, S. 140.

Marx vollzogenen Erweiterung seiner hier zitierten Bestimmung wird das teleologische Setzen nie zu einem der Kausalität bei- oder gegengeordneten Bewegungsprinzip der prozessierenden Gegenstände selbst. Der Prozeß, den diese Setzungsart in Bewegung bringt, bleibt seinem Wesen nach immer ein kausaler. In allen teleologischen Akten des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur setzen diese von ihnen unabhängig vorhandene, wenn auch in vielen, in sich mit der Entwicklung vermehrenden Fällen, in ihrer Vorbereitung entdeckte Naturgesetzlichkeiten in Bewegung; sie können ihnen eine neue, in der Natur nicht vorhandene Gegenständlichkeitsform aufprägen (man denke wieder an das Rad), aber all dies ändert an der Grundtatsache, daß durch die teleologische Setzung eben Kausalreihen in Bewegung gesetzt werden, nichts; denn eigene teleologische Zusammenhänge, Prozesse etc. existieren an sich überhaupt nicht. Die seinsmäßige Unmöglichkeit der Annahme eines teleologischen Wirkungszusammenhangs zeigt sich schon sehr früh. Meister Eckart charakterisiert z. B. bereits den Unterschied von teleologischen und kausalen Entwicklungsreihen so, daß die Natur den Mann aus dem Kinde, das Huhn aus dem Ei entwickelt, während Gott den Mann vor dem Kinde, das Huhn vor dem Ei erschafft. So richtig hier der Gegensatz von teleologischer Setzung (Gott) und kausalem Ablauf (Natur) kontrastiert ist, so offenkundig geht eben daraus hervor, daß es in der Wirklichkeit nie teleologische Wirkungszusammenhänge gegeben hat, noch geben konnte. Schon die rein gedankliche Ausdehnung der teleologischen Setzung zu einem teleologischen Bewegungsprozeß zeigt ihre eigene Unmöglichkeit auf. In diesem Sinne hat Engels recht, sich auf die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit berufend zu sagen: »Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen.«[3] Freiheit, die hier freilich bloß die Alternativentscheidung in der teleologischen Setzung bezeichnet, bedeutet also einen gesellschaftlichen, auf praktisch richtiger Erkenntnis beruhenden Gebrauch der Naturkausalitäten (Naturgesetze) zur Verwirklichung bestimmter gesellschaftlicher Ziele. Jedoch auch der gesellschaftlich folgenreichste Gebrauch dieser Art, Engels beruft sich mit Recht auf die Entdeckung des Reibfeuers, vermag keine neue Naturzusammenhänge hervorzubringen, sondern gebraucht sie bloß (»bloß«!) richtig zur Erfüllung gesellschaftlicher Bedürfnisse.

3 Engels: Anti-Dühring, MEGA, S. 118.

Kants Interpretation der Differenz der anorganischen und der organischen Natur, gerade den Zusammenhang und Gegensatz von Kausalität und Teleologie betreffend, hat das große Verdienst, daß er unerschütterlich daran festhält, in den von der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« in Gang gesetzten Prozessen die notwendige Herrschaft ihres kausalen (»mechanischen«, sagt Kant) Charakters zu bewahren. Die Tatsache, daß Prozesse der organischen Natur ins Bereich der Reproduktion organischer Komplexe, ins Bereich der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« gehören, kann an diesem unaufhebbar kausalen Charakter ihres seinsmäßigen Funktionierens gerade seinsmäßig nichts ändern. Damit ist Kant den fundamentalen Tatsachen der zweiten Seinswelt der Natur gedanklich sehr nahe gekommen. Daß er trotzdem nicht in der Lage war, sie in sein Weltbild völlig überzeugend einzufügen, folgt aus seiner erkenntnistheoretischen Einstellung. Da er, wie allgemein bekannt, vom Erkenntnisvermögen aus die Wirklichkeit und nicht vom Sein aus die Erkenntnis begründen will, existieren für ihn primär und unaufhebbar nur die beiden Bereiche: mechanische Kausalität und freie (durch bewußt zwecksetzende Subjekte hervorgebrachte, und zwar auf dem geistig höchsten Niveau des Ethischen) Akte der Freiheit. Seine geniale Intuition von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck als Seinsgrundlage der organischen Natur muß deshalb als logisch notwendige Folge dieser Grundanschauung in ihren konkreten Anwendungen dahin abgeschwächt werden, daß die so erkannten Seinsformen nicht Objekte der die Erscheinungswelt adäquat (mechanisch) erkenntnismäßig aufbauenden Verstandeswelt sein können, sondern bloß die der Urteilskraft, von der hier bloß ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Mit diesem Begriff des Regulativen kann diese neue Seinserkenntnis zwar formell in sein erkenntnistheoretisch fundiertes System eingefügt werden, er muß jedoch dafür – vom Standpunkt des Seins – den Preis bezahlen, daß das neue Phänomen darin nur im Sinne einer zufälligen Zweckmäßigkeit vorkommen kann. Das zeigt sich jedesmal, wenn Kant seine Annäherung an dieses Gebiet konkretisiert. Dann zeigt es sich eben, daß er nicht von der neuen Seinsart des sich selbst in Wechselwirkung mit seiner Umwelt reproduzierenden Organismus ausgeht: Der Aspekt »Umwelt« der anorganischen wie der organischen Natur dem Organismus gegenüber kann überhaupt nur von hier aus entstehen. Kant wirft vielmehr die Frage auf, ob die zur Umwelt gewordene Natur, die sehr oft selbst organischen Ursprungs ist, ihrem Wesen nach, also objektiv teleologisch auf diese Funktion ausgerichtet war. Indem er – mit Recht – hier eine objektiv wirksame Teleologie verneint, muß er – gleichfalls mit Recht – auch im Zusammenwirken die objektive Teleologie verneinen und nur eine »zufällige Zweckmäßigkeit« gelten lassen. So fortschrittlich dies, besonders den früher geltenden naiv teleologischen Naturauffassungen

gegenüber auch sein mag, gehen diese Gedanken an dem wesentlichen Verhältnis des sich reproduzierenden Organismus und seiner Umwelt und damit am ontologischen Grundproblem des organischen Seins doch achtlos vorbei.[4] Von hier aus verständlich ist sein berühmter Ausspruch, es wäre »ungereimt«, »zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde«.[5] Darwin, der eben der »Newton der Grashalme« wurde, wie auch seine großen Vorläufer gingen gerade – einerlei, wie weit in bewußt ontologischer Weise – stets von dieser fundamentalen Seinsbeschaffenheit des Organischen selbst aus und konnten so zu Entdeckern seines wirklich seienden Wesens werden. Es ist kein Zufall, daß der ontologische Zusammenhang mit der Marxschen Lehre hier und nicht bei den genialen Intuitionen von Kant entsteht. Marx schreibt an Engels nach Lektüre von Darwin: »Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.«[6] Vom Standpunkt der hier entwickelten Methodologie scheint es erwähnenswert, daß Kants höchst interessanter Anlauf gerade infolge der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung seiner Methode für die Entwicklung unfruchtbar wurde, in eine Sackgasse verlief, ähnlich wie seine geniale Jugendarbeit, die als erste die astronomischen Zusammenhänge historisierte, vor der Erkenntnistheorie des Hauptwerks, die den Antihistorismus Newtons zur erkenntnistheoretischen Grundlage nahm, in seiner philosophischen Weiterwirkung nicht zur Geltung kam.[7] Hier zeigt sich ganz deutlich, wie die Erkenntnistheorie Kants, statt ein Hilfsmittel im Erkenntnisprozeß des Seins zu sein, seiner wirklichen Erkenntnis im Wege steht. Kant ist in der Analyse des organischen Seins sehr nahe an dessen wahre Beschaffenheit gekommen. Seine Erkenntnistheorie jedoch, die nicht von der wahren Beschaffenheit der anorganischen Natur ausging und deren Seinsbestimmungen untersuchte, vielmehr eine abstrakt-allgemeine Theorie deren Erkenntnisbestimmungen sein will (synthetisch Urteile a priori; Unerkennbarkeit des Dings an sich etc.), hat Kant, nachdem er wichtige Seinsbestimmungen des organischen Seins entdeckt hat, daran gehindert, diese zu echten Erkenntnisprinzipien des Seins weiterzubilden, da sie in sein abstrakt erkenntnistheoretisches System nicht einfügbar waren. Hier müssen wir uns mit

4 Kant: Kritik der Urteilskraft, Phil. Bibl. Bd. 39, Leipzig 1902, S. 63.

5 Ebd., 277.

6 MEGA, III. Abt. Bd. 2, S. 533.

7 Es ist also ebenfalls kein Zufall, daß gerade Engels auf die epochale Bedeutung dieses Jugendwerks wiederholt hinwies. Z. B. Engels: Anti-Dühring, MEGA, S. 26.

der Feststellung dieses bloßen Tatsachenzusammenhangs begnügen. Auf die ideologischen Motive, die für eine derartige falsche Konstruktion eine große Rolle spielen, können wir erst später zurückkommen.

Während so das methodologisch auf Erkenntnistheorie gegründete System Kants seine zuweilen großartigen Anläufe zum ontologischen Erfassen vom Wesen und Beziehung der Seinsarten letzten Endes doch verdeckte und gerade für die wissenschaftliche Erkenntnis wirkungslos machte, dominiert zwar in den Versuchen seiner Überwindung durch den objektiven Idealismus Hegels methodologisch das Moment des letzthinnig historischen, prozeßhaften Charakters eines jeden, wie immer gearteten, Seins, das deshalb keine erkenntnistheoretische Verzerrung erleiden muß. Dafür wurden aber durch die bei Hegel durchlaufende Logisierung einer jeden dem inneren Wesen nach ontologischen Konstellation in allen Seinszusammenhängen diese systematisierend logizistisch umgedeutet. Dieses Schicksal erleidet auch das Verhältnis von Kausalität und Teleologie im Gesamtaufbau des Weltbildes. Deshalb muß die Teleologie im System Hegels als logisch notwendiges Verbindungsglied zum Fürsichwerden der Idee eingebaut werden. Deshalb erscheint sie bereits im rein logischen Teil »als Einheit des Mechanismus und des Chemismus«.[8] Seinsmäßig ist diese Behauptung unhaltbar. Das Zusammenwirken von Mechanismus und Chemismus muß keine Teleologie hervorbringen; es bleibt rein kausal, obwohl es natürlich in den teleologischen Setzungen oft auftreten kann; aus diesem Zusammenwirken läßt sich aber keinerlei Teleologie ableiten. Indem Hegel hier nicht von den teleologischen Setzungen ausgeht, sondern von den Naturprozessen selbst, übersieht er erstens, daß die Koexistenz des Mechanischen und Chemischen zwar eine wichtige Naturtatsache ist, jedoch keine Entwicklungsetappe zur Teleologie; sie gehört zur allgemeinen Gegenständlichkeit schon der anorganischen Natur, in der sie ein wichtiges prozessuales Moment bildet, ohne an sich mit der Teleologie etwas zu tun zu haben. Die teleologischen Prozesse mußten also nach dieser Auffassung nicht auf einer konkret bestimmten Stufe des Gesamtprozesses des Seins (der Arbeit) auftreten, sondern wären Wesensmomente vieler Naturphänomene, wodurch die ganze Hegelsche logisiert-dialektische Konstruktion sich selbst aufheben müßte. Hegel selbst hat wohl eine Ahnung dieser Unzulänglichkeit gehabt, denn er geht in der konkreteren Schilderung dieses Zusammenhangs in der Naturphilosophie einen anderen – freilich gleichfalls falschen – Weg. Hier wird nämlich die Entstehung des Lebens in drei Etappen geteilt: im »Organische

8 Hegel: Enzyklopädie 194. Zusatz 2.

Physik« betitelten Abschnitt beginnt die Reihe mit dem »geologischen Organismus«, woraus als »besondere, formelle Subjektivität« die Pflanzenwelt und als »einzelne konkrete Subjektivität« die Tierwelt abgeleitet werden.[9] Abgesehen von der sachlichen Problematik dieser Bestimmungen, besonders der ersten, deren Charakter als »Totalität der als unlebendig existierenden, mechanischen und physikalischen Natur« zwar isoliert betrachtet nicht ganz unrichtig beschrieben wird, bleibt es jedoch seinsmäßig ganz ungeklärt, wie die bloße Totalität der anorganischen Prozesse ins Organische umschlagen könne. Die von Hegel beschriebenen Prozesse geben ein richtiges Bild dessen, wie die Prozeßhaftigkeit der anorganischen Natur sich in ihrer Irreversibilität zu äußern imstande ist. Die Prozesse bleiben jedoch seinshaft die der anorganischen Natur. Sie können unter bestimmten konkreten (zufälligen) Umständen eine Basis zur Entstehung des Lebens produzieren. Das ist jedoch bloß eine der dem Prozeß innewohnenden Möglichkeiten, unter keinen Umständen sein eigenes Wesen, und auch wenn es verwirklicht wird, bleibt der anorganische Prozeß das, was er war; die Verknüpfung dieser Prozesse mit der organischen Natur ist also eine rein logizistische Konstruktion, die zugleich verrät, wie oft die Suprematie dieser Momente bei Hegel mit kryptoteleologischen Momenten seiner Gesamtkonzeption verknüpft bleibt. Die im wesentlichen richtige Auffassung der Arbeitsteleologie[10] bleibt so – wo das Ganze inhaltlich ganz anders als bei Kant logisch und nicht erkenntnistheoretisch verzerrt wird – eine geniale Episode, die allerdings bei Hegel für das gesellschaftliche Sein auch wirkliche und echt seinshafte Folgen haben kann.

Man sieht, daß, obwohl die ontologische Beschaffenheit der Teleologie, ihre Stelle im Gesamtprozeß des Seins, ihre Beziehung zur Allgemeinheit der Kausalität seinsmäßig unbefangen betrachtet höchst einfach durchschaubar ist, ergeben sich bei den größten Denkern, auch bei solchen, die zuweilen dem Grundphänomen gedanklich verhältnismäßig nahe gekommen sind, schroffe und höchst verwirrende Widersprüche. Darum schien es uns notwendig, bei Kant auf die Priorität der erkenntnistheoretischen Methode, bei Hegel auf die »Allmacht« der Logisierung als auf wichtige Quellen der gedanklichen Verzerrung hinzuweisen. Die richtige Bestimmung der ontologischen Stelle der Teleologie wird so, wie wir sehen konnten, ein sehr bedeutsames Moment für das Erringen der richtigen Einstellung zum Gesamtproblem.

9 Ebd., 337.
10 MEGA, I. Abt. Bd. 3, S. 156.

Ihr richtiges Erfassen kann jedoch nicht den ganzen Komplex von Verwirrungsmöglichkeiten erschöpfen. Um auch dabei den Weg zur richtigen Methode, wenigstens ganz allgemein, anzudeuten, muß ausgesprochen werden, daß das Grundproblem darin liegt, sowohl die letzthinnige seinsmäßige Einheit der drei wichtigen Seinsweisen wie ihre strukturelle Verschiedenheit innerhalb dieser Einheit, ihr Aufeinanderfolgen in großen irreversiblen Seinsprozessen der Welt als Mittelpunkt der ontologischen Selbstbesinnung aufzufassen. Dabei ist es, sowohl philosophisch wie wissenschaftlich, sehr naheliegend, aber trotzdem gröblich falsch, die konkrete Weise des Prozessierens in einer Seinsart als absolut verbindlich für die anderen (oder zumindest für eine andere) anzusehen. Das bekannteste Beispiel dafür, wenn wir von den religiösen Verzerrungen des Seins absehen, ist der alte Materialismus, der die Kausalverkettung aller Gegenständlichkeiten und Prozesse in der anorganischen Natur als absolut verbindlich für das gesamte Sein ansah. Obwohl sein Ausgangspunkt, daß dabei jenes Sein gegeben ist, dessen irreversible Prozesse die Seinsgrundlage auch für jedes kompliziertere Sein darbieten, richtig ist, muß deren konkretes Erfassen sowohl in der organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein bei einer derartigen Methode gänzlich verfälscht werden. Die Gesetze der Kausalität in der anorganischen und organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein sind in unaufhebbarer Weise von diesen Prozessen fundiert. Wer jedoch einerseits die modifizierende Wirkung der Selbstreproduktion der Organismen in beiden, der teleologischen Setzung und der sie begründenden Alternativentscheidungen im gesellschaftlichen Sein vernachlässigt oder falsch anwendet, muß bei unrichtigen Resultaten landen. Es ist natürlich um nichts besser, wenn etwa die Bewegungsweisen der biologischen Sphäre zu einer solchen Monopolstellung als Erkenntnismodell erhoben werden. Auch wo die biologische Determiniertheit unbezweifelbar ist, wie im Lebenslauf der Menschen, muß dieses Monopol der Bestimmung zu Verzerrungen führen. Das größte Beispiel für die Gefahren, mit denen diese falsch verallgemeinernde Alleinherrschaft verknüpft ist, ist die Psychologie, vor allem die heute so populär gewordenen sogenannten Tiefenpsychologien, der Freudismus mitinbegriffen.[11] Diese Lage wird naturgemäß noch schlechter, wenn nicht bloß das Seelenleben des biologisch determinierten Menschen zur alleinigen Seinsgrundlage gemacht wird, sondern dieses ganz auf sich gestellt, als auch das biologische Leben letzten Endes

11 Es ist ein Verdienst Erich Fromms, dieses Problem ins Auge gefaßt zu haben. Vgl. seinen Aufsatz: Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux; »L'homme et la société, 1969, Nr. 3; entnommen aus einem hoffentlich bald veröffentlichten Buch: »La crise de la psychoanalyse«.

bestimmend, als Grundlage der Erkenntnis überhaupt erscheint. In beiden Fällen verschwindet der Tatbestand, daß jene Bewußtseinsakte, die in den teleologischen Alternativentscheidungen der Menschen oft als alleinige Quelle ihrer eigenen Aktivität zu funktionieren scheinen (und dieser »Schein« ist allerdings ein reales, nicht zu vernachlässigendes Moment im gesellschaftlichen Sein), auch seinsmäßig allein die wirkliche Grundlage der menschlichen Praxis, der menschlichen Existenz ausmachen könnten.

Es kommt hier nicht darauf an, alle so entstehenden Irrtumsmöglichkeiten aufzuzählen oder gar zu widerlegen. Für diese allgemein einleitenden Bemerkungen reicht es aus, zu zeigen, daß sämtliche Methoden, das seinsmäßige Entscheidende im gesellschaftlichen Sein durch isolierte Alleinherrschaft einzelner Momente gedanklich einheitlich erfaßbar zu machen, immer zu verzerrten Aspekten seiner wahren Beschaffenheit führen müssen. Ohne gedankliche wissenschaftliche Bewältigung des gesellschaftlichen Seins, die seinsmäßig stets von den theoretischen Klärungsversuchen der menschlichen Praxis (im weitesten Sinne) ausgehen muß, kann es keine objektiv begründete, zuverlässige Ontologie geben. So sehr die Praxis selbst die wichtigsten, unmittelbaren Hinweise auf das Wesen des gesellschaftlichen Seins unmittelbar darbietet, so sehr deren objektiver Kern für eine echte, kritische Ontologie unentbehrlich bleibt, so wenig können die Versuche, diese unmittelbaren Hinweise auf das gesellschaftliche Sein, es in seiner Unmittelbarkeit beharrend richtig erfaßbar machen. Dazu sind die Entdeckungen der Wissenschaften unumgänglich notwendig. Es muß nur – vergangenen und gegenwärtig herrschenden Denkgewohnheiten gegenüber – energisch betont werden, daß auch zu diesen ein kritischer Standpunkt eingenommen werden muß. Die Periode, in der die religiöse Interpretation des Seins eine geistig privilegierte, allein oder zumindest vor allem kompetente Position einnahm, als autoritäre Deutungsart betrachtet wurde, ist im wesentlichen vorbei, obwohl es auch heute, selbst unter denen, die sich als von der Religion befreite Ideologen, als Wissenschaftler bekennen, manche gibt, die noch immer von hier aus determinierte Thesen als für die Ontologie bedeutsame behandeln. Dagegen gibt es bis heute – von Marx selbstverständlich abgesehen – sehr selten eine echt kritische Betrachtung der ontologischen Relevanz der wissenschaftlichen Methoden als solchen. Das ist mehr als verständlich. Denn unmittelbar stützt sich der Klärungsprozeß einer jeden Seinsart auf die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung. Man kann nicht oft genugt betonen, daß ein sehr großer Teil der heute erreichten richtigen Erkenntnisse über das Sein hier ihre Quelle hat.

Es darf aber zugleich ebenfalls nie vergessen werden, daß einerseits die so errungenen Erkenntnisse sehr oft von Seinsverzerrungen ausgehen oder in solchen

münden. Und dies keineswegs zufällig. Denn die Wissenschaft, die ontologisch betrachtet sehr oft, ja zumeist auf eine, als solche oft unbewußt gebliebene, gesellschaftliche Praxis basiert ist, kann deshalb – trotz aller Richtigkeit und Wichtigkeit ihrer Einzelergebnisse – ihre eigene methodologische Basis oder auch bloß deren bedeutsame Momente höchst selten als bloße Momente des Seins als solchem klarmachen. Und die Kontrollorgane, die sie sich für ihre Zwecke ausbildet, man denke an Erkenntnistheorie, Logik etc., können, wie die großen Beispiele von Kant und Hegel gezeigt haben, keinerlei Garantie solchen Verzerrungen gegenüber bieten, ja können sehr leicht gerade zu deren Auslöser werden. Die Tendenz zu solchen Einstellungen im wissenschaftlichen Verhalten ist oft eng mit dessen fruchtbarsten und fortschrittlichsten Momenten verknüpft, vor allem mit dem bewußten Gegensatz zu den unmittelbaren Denkgewohnheiten des Alltagslebens, die sich, vor allem in den Naturwissenschaften, bis zu bewußt angewendeten desanthropomorphisierenden Methoden steigern.

Bei dieser Frage gilt es, sich darauf zu besinnen, daß die Desanthropomorphisierung eine der allerwichtigsten, der unentbehrlichsten Mittel für die Erkenntnis des Seins, wie es wirklich, wie es an sich ist, war, ist und bleiben wird. Alles, was mit der unmittelbaren Beziehung des jeweiligen Gegenstands der Erkenntnis zum wahrnehmenden wirklichen Menschen untrennbar verbunden scheint, was aber nicht nur dessen echte, objektive Eigenschaften, sondern zugleich bloß die Eigenart der menschlichen Aufnahmeorgane (das unmittelbare Denken miteinbegriffen) bestimmt, muß in diesem Prozeß der Desanthropomorphisierung als Erscheinung (oder eventuell sogar als bloßer Schein) in den Hintergrund treten, um seine Stelle den wirklich an sich seienden Momenten zu überlassen, um den Menschen dazu zu befähigen, die Welt so aufzunehmen, wie sie an sich, unabhängig von ihm ist. Eine solche von der Arbeit ausgehende Bewältigung der Wirklichkeit durch die menschliche Praxis wäre nie real zustande gekommen ohne dieses Abstrahieren des Menschen von seiner eigenen Unmittelbarkeit. Dieser Prozeß setzt, freilich vielfach unbewußt, bereits auf den primitivsten Stufen der Arbeit ein und hat sich allmählich zu einem universalen Herrschaftsmittel des Menschen über seine Umwelt entwickelt, zum adäquaten Instrument dessen, was die Arbeit als aktive Anpassung des Menschen an seine Umwelt von jeder vormenschlichen Anpassung unterscheidet. Natürlich bildet hier die bewußte teleologische Setzung den eigentlichen, primären Trennungsstrich. Da jedoch die schrankenlose Entwickelbarkeit dieser aktiven Anpassung sich seinsmäßig von den früheren passiven, bloß biologisch begründeten und darum dem Wesen nach relativ statischen Anpassungsformen unterscheidet, ist gerade das Desanthropomorphisieren ein entscheidend wichtiges Moment für das Menschwerden des

Menschen, für das Zurückweichen der Naturschranken in seinem sich als Einzelner wie als Gattung reproduzierenden Gesellschaftsprozeß. Ohne diesen Prozeß, um auf unser Problem zurückzukommen, würden manche unmittelbaren Erscheinungsformen des menschlichen Alltagslebens unübersteigbare Schranken für eine solche Praxis und damit für die echte Seinserkenntnis des Menschen bilden.

Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß die Alternativentscheidungen in der Arbeitsteleologie sich immer auf konkrete Gegenständlichkeitskomplexe innerhalb konkreter Zielsetzungen beziehen und ihre gesellschaftliche Funktion nur dann erfüllen können, wenn sie diese zur angemessenen Verwirklichung zu führen imstande sind. Natürlich ist die solche Zielsetzungen fundierende desanthropomorphisierende Wissenschaftlichkeit – je höher die Produktivkräfte sich entwickelt haben, desto mehr – auf immer allgemeinere Erkenntnisse, die über diese Einzelentscheidungen weit hinausgehen, gerichtet, ihre innere Gebundenheit an die in der Praxis zu verwirklichenden Aufgaben kann aber doch nicht ganz aufhören, ohne diese Funktion in ihren Grundlagen zu gefährden. Diese Tendenz hat mit Entstehung und Entfaltung des Kapitalismus als der ersten primär gesellschaftlichen Gesellschaft, in der die mit dieser bewußten Einstellung beförderte Entfaltung der Produktivkräfte immer dominierendere Ausmaße annimmt, zur Entstehung der Einzelwissenschaften in ihrer neuzeitlichen und heute allein geltenden Form geführt. In den früheren, von den Naturschranken entscheidend bestimmten Gesellschaften entwickelten sich zwar auch, mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger erfolgreich, desanthropomorphisierende Einstellungen zur Wissenschaftlichkeit. Diese waren jedoch entweder mit der Philosophie, ja oft mit Magie und Religion aufs engste liiert oder waren unmittelbar mit einer bloß anfänglich noch primitiv rationalisierten und rationalisierenden Produktion verknüpft, hatten wie diese selbst oft sehr prägnant handwerkliche Methoden und Ziele. Erst die kapitalistische Produktion war ökonomisch zutiefst veranlaßt und sozial befähigt, für ihre Zwecke in bewußter Weise Einzelwissenschaft im heutigen Sinn auszubilden. In den geistigen Krisen der Übergangszeit war allerdings die Verbundenheit der Wissenschaften mit den allgemeinen Weltanschauungsfragen noch sehr stark. Ohne die so entstandenen Konflikte irgendwie auszukämpfen, hätte die Wissenschaft ihre industriell notwendige Selbständigkeit nie erlangt. War aber diese bereits errungen, so konnte diese anfängliche Gebundenheit an Weltanschauungsfragen allmählich immer mehr verschwinden. Es entstanden auch auf Grundlage der wissenschaftlichen Anforderungen Einzelwissenschaften, in denen diese für die ökonomische Praxis unerläßlichen Fragen auf Grundlage wissenschaftlicher Methoden, jedoch inhaltlich vor allem auf die Praxis ausgerichtet, gelöst werden konnten, aber tendenziell

immer unabhängiger davon, ob Ausgangspunkt, Methode und Zielsetzung mit der allgemeinen Problematik des Weltbildes in Einklang gebracht werden könnte.

Diese Loslösung der Wissenschaften von den weltanschaulich-philosophischen Bedürfnissen ist das Ergebnis eines in sich sehr mannigfaltigen Prozesses. Um die Zentralfrage, das richtige Bedienen der Entwicklung der Produktion zu erfüllen, gar nicht zu erwähnen, war sie schon darum – oft ganz ungewollt – höchst progressiv, weil es sehr oft Fälle geben mußte, in denen das rein einzelwissenschaftlich errungene Ergebnis (oder die Methode seines Zustandekommens) Breschen in veraltete allgemeine Theorien schlug und damit, ohne dies ursprünglich immer beabsichtigen zu müssen, auch dem Fortschritt der Wissenschaft im allgemeinen und, zuweilen weit vermittelt, auch dem der Philosophie diente. Es ist klar, daß es sich hier letzten Endes um den bereits behandelten ontologischen Tatbestand handelt, daß die menschliche Praxis, auch wenn sie wissenschaftlich fundiert ist, nie in Kenntnis aller im gegebenen Einzelfall wirkenden Umständen, Voraussetzungen und entstehenden Folgen sich realisieren kann. Das hat einerseits zur Konsequenz, daß eine praktisch verwendete wissenschaftliche These vom Standpunkt der Gesamterkenntnis und ihrer Entwicklungstendenz in vieler Hinsicht, ja dem Wesen nach, falsch sein kann und dabei doch die jeweils gegebene Aufgabe richtig zu lösen imstande ist und andererseits in bestimmten Fällen richtige, ja epochale Erkenntnistendenzen ans Licht fördern kann. So muß sich die hier geschilderte Entwicklung der Wissenschaften zu bewußten Einzelwissenschaften auf den gesamten Erkenntnisweg des Menschengeschlechts äußerst widerspruchsvoll auswirken, so kann ihre Generaltendenz in diesem Zusammenhang keine ausschließlich und homogen rein fortschrittliche sein.

Diese Lage verschärft sich durch den unzerreißbaren Zusammenhang mit ideologischen Entwicklungstendenzen in der Entfaltung der kapitalistischen Gesellschaft und Ökonomie. Hier betrachten wir bloß ihren Einfluß auf die Ontologie. Man darf dabei nie vergessen, daß der erste große nicht mehr rückgängig zu machende Vorstoß der modernen Wissenschaftlichkeit am Anfang des Herrschendwerdens der kapitalistischen Produktion steht. Deren führende Klasse und dementsprechend ihre Ideologen konnten also noch gar nicht in der Lage sein, die Herrschaft einer ihrem gesellschaftlichen Sein entsprechenden Ideologie gänzlich durchzusetzen. Diese entfaltet sich erst im 17. Jahrhundert und erreicht ihren Gipfelpunkt in der Vorbereitungsperiode der Französischen Revolution. Es galt also vorerst, Formen, Unterbau, Begründung etc. der Praxis zu finden, die einerseits den Interessen des entstehenden Kapitalismus (Wissenschaftlichkeit mitinbegriffen) gemäß sind, andererseits mit der absoluten Monarchie, mit den darin sehr mächtigen feudalen Überresten und der für beide wesentlichen christlich-religiösen Ideologie keine sozial unlösbaren Konflikte heraufbeschwören. Um uns hier nur auf die ideologischen Grundlagen der Wissenschaftlichkeit als Methode, die die Praxis begründet, zu beschränken, kann gesagt werden, daß eine bestimmte Kompromißbereitschaft, von den ökonomischen und politischen Umständen erzwungen, auch auf der Gegenseite bis zu einem gewissen Grade, gerade bei den relativ fortschrittlichen Elementen vorhanden war; man denke an die Stellungnahme des Kardinals Bellarmin in der Galileiaffäre, ja schon früher an die Ideologie der »doppelten Wahrheit« im Nominalismus. Da nun die englische Revolution in diesen Fragen von Anfang an klassenmäßig auf Kompromisse angelegt war, da auch der Ausgang der großen Französischen Revolution in Erweckung solcher Bedürfnisse auslief, ist es kein Wunder, vielmehr eine Entwicklungsnotwendigkeit, daß ein ideologischer Kompromiß in der Frage: »Was macht die Wissenschaft wissenschaftlich?« jahrhundertelang zu einer Zentralfrage der bürgerlichen Ideologie, vor allem der philosophischen Begründung der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften geworden ist. Während etwa Galilei selbst seine wissenschaftliche Methode, deren Ergebnisse noch in einer, man könnte sagen, naiv ontologischen Weise zum Ausdruck brachte, rückt bald darauf, schon bei Descartes, die kritische Erkenntnistheorie in den Mittelpunkt der philosophischen Methode und behält ihre Vorherrschaft in einer immer verstärkteren, immer entschiedeneren Weise bis in unsere Tage hinein.

In den philosophisch-methodologischen Betrachtungen pflegt dieses Problem der völlig neuen Funktion der Erkenntnistheorie kaum aufzutauchen. Hegel streifte zwar am Anfang seiner Jenaer Periode diese Frage des Gegensatzes zwischen antiker und moderner Skepsis (d. h. für ihn: Kant und seine Epigonen) und hob hervor, daß jene »gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins selbst gerichtet« ist, nicht gegen die philosophische Verallgemeinerung.[12] Er zieht aber aus dieser Feststellung keine radikal weitgehenden Konsequenzen, auch Kant gegenüber nicht. Das ist kein Zufall. Hegel kritisiert zwar, mit Recht, die Grundlage der Kantschen Erkenntnistheorie, die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, er schiebt deren erkenntnistheoretische Erwägungen in seinem System zumeist achtlos beiseite, jedoch nur um sie mit einer streng logisierten und logisierend entstellten Ontologie zu ersetzen, deren Grundeinstellung letzten Endes über den Kompromiß seiner Vorgänger prinzipiell nicht hinausgeht, da auch er eine Wirklichkeitsauffassung verkündet, welche der religiösen Transzen-

12 Hegel Werke, Bd. 1: Erste Druckschriften, Leipzig 1928, S. 182.

denz neben und innerhalb seiner auf gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritt ausgerichteten Grundanschauung eine ehrenvoll-kompromißhafte Stelle sichert. Alle aus den Inhalten dieses Systems ziehbaren atheistischen Konsequenzen (man denke an Heine, an die Jugendbroschüre von Bruno Bauer-Marx) können also an der Grundtatsache, daß in dieser Hinsicht Hegel historisch auch in die mit Descartes einsetzende Linie der Geschichte dieses Problemkomplexes gehört, nichts Wesentliches ändern.

Es handelt sich bei diesem Kompromiß um den Versuch, den letzten Konsequenzen einer folgerichtig wissenschaftlichen Weltbetrachtung mit Hilfe einer Abart der »doppelten Wahrheit« auszuweichen. Für unsere Betrachtungen kommt es nicht darauf an, diese Entwicklung selbst, auch nur in ihren Haupttypen, auch nur skizzenhaft darzustellen. Das für uns wichtige Problem bleibt, daß die Erkenntnistheorie die doppelte Funktion erhält: einerseits die Methode der Wissenschaftlichkeit (vor allem im Geist der strengen Einzelwissenschaften) zu unterbauen, andererseits die eventuellen ontologischen Grundlagen und Folgen der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse aus der als allein objektiv anerkannten Wirklichkeit wegen ihrer wissenschaftlichen Nichtbegründbarkeit zu entfernen. Diese ideologische Einstellung ist gleichfalls eine gesellschaftlich-geschichtlich bedingte: die Kräfteverhältnisse und die durch sie hervorgerufenen Konflikte bestimmen letzten Endes den jeweiligen Inhalt, die jeweilige Form, Methode und Resultat der so entstandenen Erkenntnistheorien. Die entscheidenden Komponenten, die hier ideologisch versöhnt oder zumindest zum Stillschweigen gebracht werden sollen, sind auf dem einen Pol die gesellschaftliche Macht der Religion, auf dem anderen jene ökonomisch-sozialen Bedürfnisse, die die Wissenschaften, vor allem die Einzelwissenschaften über die Natur zu erfüllen haben. In beiden Fragen können wir uns hier kurz fassen. Daß die gesellschaftliche Macht der Religionen seit Galileis Zeiten stark abgenommen hat, wird heute niemand bezweifeln, auch wenn er, wie der Verfasser dieser Zeilen, ihren Einfluß auf die Anschauungen großer Menschengruppen, selbst wenn man sie noch so sehr als konventionelle auffaßt, nicht unterschätzt. Wichtiger ist, daß diese Tendenzen, gleichviel, wieweit bewußt, wieweit unbewußt, den Imperativen der rein ökonomischen Entwicklung weit entgegenkommen müssen.

Es ist aber auffallend, daß diese sehr wesentlichen Änderungen der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, der aus ihnen entsteigenden Konflikte an der Grundrichtung der ideologischen Funktionen der Erkenntnistheorie relativ wenig geändert haben. Das Überraschende daran mildert sich aber sehr, wenn man die kapitalistische Entwicklung und in ihr, durch sie, die der bürgerlichen Ideologie etwas näher betrachtet. Zur Zeit der größten sozialen Macht der Religion konnte der für die

Wissenschaft des Bürgertums notwendige Kompromiß nur durch eine vernichtende Kritik der ontologischen Relevanz der Naturwissenschaften, bei Beibehaltung ihres Geltendbleibens innerhalb der ökonomischen Praxis und aller Gebiete, die mit dieser unmittelbar oder vermittelt zusammenhängen, zustande gebracht werden. (Diese Etappe erreicht ihren Gipfelpunkt in der Kantschen Theorie von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich.) Im 19. Jahrhundert und noch mehr in der Gegenwart fällt die soziale Notwendigkeit solcher Rücksichtnahmen immer mehr weg, selbst materialistisch-atheistische Tendenzen können ihre Lehren, ohne Repressalien zu befürchten, verkünden. Wenn nun dieser sich ständig vergrößernde soziale Spielraum für wissenschaftliche Forschung den Einfluß der ontologisch agnostizistischen Tendenzen in der Erkenntnistheorie kaum berührt, so weist diese Tatsache darauf hin, daß das ideologische Bedürfnis, das sie im bürgerlichen Denken ins Leben rief, auch noch andere Grundlagen haben mußte.

Es ist nicht allzuschwer, diese wahrzunehmen. Der Aufschwung von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit in der Anfangszeit der kapitalistischen Entwicklung erweckt nämlich in bestimmten bürgerlichen Schichten auch Tendenzen zu einer rein weltimmanenten, mehr oder weniger bewußt aufs materielle Sein orientierten Ontologie. Ihre Anfänge sind schon bei Bacon sichtbar und die Philosophie von Hobbes ist bereits eine echt materialistische, rein innerweltliche Ontologie sans phrase. Die konsequente Durchführung einer solchen Denkweise, die damit sehr oft, ja vorerst zumeist, alle wichtigen Gegensätze der kapitalistischen Gesellschaft ans Tageslicht der Öffentlichkeit zu bringen bestrebt ist, widerspricht den Interessen der führenden Kreise des Kapitalismus, die bei realer Durchsetzung ihrer Produktionsmethoden, bei Kompromissen mit den alten herrschenden Klassen auch ihre soziale »Respektabilität« zu bewahren bestrebt gewesen sind. Der Durchbruch zum Bekennen des Wesens der eigenen Praxis, so wie sie ist, wurde bereits bei Hobbes als mißliebig empfunden und erhielt eine weitere Steigerung, als Mandeville in diesen Fragen alle praktischen und ideologischen Konsequenzen der kapitalistischen Gesellschaft unverblümt aussprach. Denn, wie Marx schon viel früher sagt: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, sooft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle andern sie halten sollen.«[13]

Die erkenntnistheoretische Ablehnung einer zu Ende geführten materialistischen Ontologie von Natur und Gesellschaft hat hier eine ihrer wichtigsten ideologischen Grundlagen: die ökonomisch herrschend gewordene Bourgeoisie sucht

13 MEGA I/5, S. 162.

nicht nur einen Frieden mit den religiösen Mächten, sondern die Aufrechterhaltung der eigenen gesellschaftlich-moralischen »Respektabilität« den Materialisten gegenüber, in welcher oft die letzten moralischen Konsequenzen dieser Gesellschaftsordnung offen und kritisch zutage treten können. Diese ideologische Verhaltensweise mußte sich nur noch steigern, als der Marxismus auch auf dem Gebiet der Weltanschauungen als Gegner auftrat. Eine einfache »Widerlegung« seiner Feststellungen von Tatsachen reichte dazu nicht aus, es mußte – erkenntnistheoretisch – die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der Methode nachgewiesen werden, was nur durch die Proklamation der alleinigen und ausschließlichen Wissenschaftlichkeit vom Typus der neukantischen, positivistischen etc. Stellungnahmen zu allen Problemen der Ontologie möglich war. Die Einzelwissenschaften konnten nach wie vor alle ihre ökonomischen, sozialen etc. Verpflichtungen restlos erfüllen, die Frage nach der Wirklichkeit wurde aber bereits als »naive«, »unwissenschaftliche« Frage abgelehnt. In der Periode der »Entideologisierung«, in der unerschütterlich scheinenden Herrschaftsperiode des »American way of life« erhielt diese Tendenz ihren vorläufigen Gipfelpunkt und erst die einsetzende Krise dieser neuen Konsolidierung beginnt erneut Gegentendenzen aufkommen zu lassen, mögen diese heute noch oft von großer philosophischer Primitivität sein. Ein Versuch, das Denken der Welt wirklich wieder auf das Sein zurückzuführen, kann heute nur auf dem Weg der Wiedererweckung der Ontologie des Marxismus erfolgen. Dazu wäre aber eine prinzipielle Kritik der ganzen vergangenen Periode notwendig. Es muß eingesehen werden, daß die Erkenntnistheorie philosophisch unfähig ist, die ontologischen Probleme in der Wissenschaft wirklich zu verstehen. Es entsteht darüber hinaus die Aufgabe, die philosophische Vorherrschaft der Erkenntnistheorie als notwendige Ideologie einer wichtigen Übergangszeit ins richtige Licht zu rücken.

Unmittelbar scheint dies eine gedankliche Rückkehr zum Alltagsleben als Fundament zu beinhalten. Auffallenderweise ist es tatsächlich so: man kann die kompliziertesten, ja die bestfunktionierenden wissenschaftlichen Theorien ohne jeden Bezug auf das Sein erkenntnistheoretisch darlegen. Ich verweise bloß auf die – ganz im Geist des Kardinals Bellarmin gefaßte – Behauptung Poincarés, daß der Vorzug der kopernikanischen Theorie der ptolemäischen gegenüber darin besteht, daß »man damit die astronomischen Gesetze in einer viel einfacheren Sprache ausdrückt«.[14] Das Alltagsleben kann dagegen – eben wegen seiner Unmittelbarkeit – ohne permanente Bezugnahme auf das Sein unmöglich bewußt

14 Poincaré: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig 1906, S. 118.

gemacht werden. Man denke an unser früheres Beispiel vom Überfahrenwerden. Man soll aus derartigen, heute philosophisch ordinär scheinenden Beispielen keine übertriebenen Folgerungen ziehen. Es genügt im Auge zu behalten, daß das Beispiel nur auf die groteske Einstellung hinweisen soll, das sogenannte bloß empirische Sein philosophisch, ja auch wissenschaftlich als völlig irrelevant anzusehen. Im entschiedenen Gegensatz dazu, muß eine Ontologie, die das Sein wirklich erfassen will, in diesen primitivsten und elementarsten Fakten des Seins einen wichtigen Ausgangspunkt der Untersuchungen erblicken. Wir werden im Laufe unserer späteren Betrachtungen wiederholt sehen können, daß es – oft sehr wichtige – Seinsphänomene gibt, die gerade hier, in ihrem ersten, primitivsten Vorkommen ihren wahren Seinscharakter zeigen, um dann zuweilen von den zumeist gesellschaftlich notwendigen »Höherbildungen« ihrer echten Beschaffenheit entkleidet zu werden. Andererseits darf ebenfalls nie vergessen werden, daß im Alltagsleben die Probleme der Praxis bloß in unmittelbarer Weise zutage treten können, was kritiklos verabsolutiert wiederum zu – freilich andersgearteten – Verzerrungen der wahren Seinsbeschaffenheit führen kann. Die ontologische Betrachtungsweise, die sich, wie wir gesehen haben, befugt fühlen und wissen muß, auch die höchstentwickelten Äußerungen des gesellschaftlichen Seins einer vom Sein ausgehenden Kritik zu unterwerfen, muß also diese kritische Methode auch dem Alltagsleben gegenüber ständig in Bewegung setzen.

Wenn also weder die entwickelten Objektivationen der menschlich-gesellschaftlichen Praxis, noch ihre unmittelbar-primitiven Erscheinungsweisen, so wie sie sich ergeben, eine eindeutig solide Basis für die kritisch-ontologische Untersuchung des gesellschaftlichen Seins bieten können, wo ist eine Garantie für die richtigen Wege einer solchen Kritik zu suchen?

Das echte Zurückgreifen auf das Sein selbst kann nur erfolgen, wenn seine wesentlichen Eigenschaften stets als Momente eines dem Wesen nach historischen Entwicklungsprozesses gefaßt und – dem spezifischen Charakter der Historizität, gerade seiner jeweiligen Seinsart entsprechend – in den Mittelpunkt der kritischen Betrachtung gerückt werden. Auf die, erst in unserer Zeit unbezweifelbar klar gewordenen Seinsgrundlagen dieser Konstellation werden wir in späteren Zusammenhängen noch ausführlich zurückkommen. Jetzt begnügen wir uns vorerst mit der Feststellung, daß Marx schon in seiner Jugend diese universale Geltung der Historizität für jedes Sein in den Mittelpunkt seiner Methode gerückt hat. »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.«[15]

15 MEGA I/5, S. 567.

Jahrzehnte später gibt er genaue Angaben über die Methode ihres Erforschens: die Untersuchung der Prozesse selbst in ihrem jeweiligen dynamischen Geradesosein. Eine solche Entwicklung ist nicht – wie dies bürgerlicherseits oft behauptet wird – bloß eine bestimmte Veränderung von Gegenständen, ihrer Beziehungen etc. bei wesentlich unverändertem Beharren der ihr Wesen ausdrückenden, bestimmenden Kategorien. Kategorien sind, sagt Marx, »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«. Deshalb ist Inhalt wie Form eines jeden Seienden nur dadurch begreifbar zu machen, was aus ihm im Laufe der historischen Entwicklung geworden ist. »In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen.« Marx sieht hier mit echt kritischem Bedacht »einen Schlüssel«, nicht »den Schlüssel« zum Dechiffrieren des Seins in seiner Geschichtlichkeit. Denn der Prozeß der Geschichte ist kausal, nicht teleologisch, vielschichtig, nie einseitig, einfach geradlinig, immer eine von realen Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen der jeweils aktiven Komplexe in Bewegung gesetzte Entwicklungstendenz. Die so entstehenden Richtungen etc. in den Veränderungen dürfen also niemals unmittelbar als Fortschritt oder Rückschritt bewertet werden. Beides kann im Laufe solcher Prozesse zur herrschenden Tendenz werden, unabhängig davon – worüber nur in einem späteren, konkreter gewordenen Zusammenhang gesprochen werden kann –, wo und wieweit im Gesamtprozeß des gesellschaftlichen Seins von einem Fortschritt im Sinne des gesamten jeweiligen Seins überhaupt gesprochen werden kann. Marx sagt: »Man kann Tribut, Zehnten etc. verstehen, wenn man die Grundrente kennt. Man muß sie aber nicht identifizieren. Da ferner die bürgerliche Gesellschaft selbst nur eine gegensätzliche Form der Entwicklung, so werden Verhältnisse früherer Formen oft nur ganz verkümmert in ihr anzutreffen sein, oder gar travestiert. Zum Beispiel Gemeindeeigentum. Wenn daher wahr ist, daß die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie eine Wahrheit für alle anderen Gesellschaftsformen besitzen, so ist das nur cum grano salis zu nehmen. Sie können dieselben entwickelt, verkümmert, karikiert etc. enthalten, immer in wesentlichem Unterschied.«[16]

Schon diese konsequent zu Ende geführte Priorität der Geschichtlichkeit in ihrem konkreten Geradesosein als reale, weil real prozessierende Seinsweise des Seins ist eine sprengende Kritik jeder Verabsolutierung des Alltagslebens. Denn jedem Denken der Welt auf diesem Niveau pflegt – schon wegen der vorherrschenden Unmittelbarkeit dieser Seinsweise – die Tendenz innezuwohnen, die unmittelbar gegebenen Tatsachen zu perennieren. Jedoch die kritische Ontologie von Marx

16 Rohentwurf, S. 26.

bleibt bei dieser schöpferischen, weil nicht bloß kontrollierenden, sondern zugleich neue, wirklich dialektische Prozesse aufdeckenden Kritik nicht stehen. Sie geht – sie ging von Anfang an von tieferen Prinzipien des gesellschaftlichen Seins, von der ontologischen Priorität der Praxis der bloßen Kontemplation der Wirklichkeit – und sei diese noch so energisch auf das Sein eingestellt – gegenüber aus. Marx hat die Prinzipien einer solchen ontologischen Kritik schon in seinen frühen sogenannten Feuerbachthesen prinzipiell vollständig dargelegt. Er kritisiert daher an Feuerbachs Materialismus – und dadurch an jeder früheren materialistischen Ontologie – ihren die Praxis ignorierenden, auf bloße Anschauung, auf Kontemplation gerichteten Charakter (was mit einer einseitigen Orientierung auf das Natursein eng zusammenhängt). Dieser hat bei Feuerbach wie bei seinen Vorgängern zur Folge, daß die Kritik sich ausschließlich auf das theoretische Gebiet konzentriert und die Praxis als bloß untergeordnete, empiristische »Erscheinungsform« der kritisierten religiösen, überhaupt idealistischen Weltanschauungsformen betrachtet wird. Die Kritik von Marx ist eine ontologische. Sie geht davon aus, daß das gesellschaftliche Sein, als aktive Anpassung des Menschen an seine Umwelt primär und unaufhebbar auf der Praxis beruht. Alle wirklichen relevanten Kennzeichen dieses Seins können also nur aus der ontologischen Untersuchung der Voraussetzungen, des Wesens, der Folgen etc. dieser Praxis in ihrer wahren, seinshaften Beschaffenheit begriffen werden. Natürlich wird damit das gerade vorher angeführte historische Herantreten an die verschiedenen Seinsarten, ihr prozeßhaftes Entstehen auseinander keineswegs theoretisch vernachlässigt. Ganz im Gegenteil. Gerade die ontologische Zentralstelle der Praxis im gesellschaftlichen Sein bildet den Schlüssel zu seiner Genesis aus der der Umgebung gegenüber bloß passiven Anpassungsweise in der Seinssphäre der organischen Natur. Und die Vorherrschaft des Historischen darf keineswegs bei einer isolierten Analyse der Genesis stehenbleiben. Wir werden später, bei konkreterer Analyse des gesellschaftlichen Seins sehen können, daß in seinem prozeßhaften Selbstwerden dieser Gegensatz als kontinuierliche tendenzielle Entfaltung dessen, was Marx das »Zurückweichen der Naturschranken« im gesellschaftlichen Sein nannte, eine entscheidende Rolle spielt. Die Genesis einer Seinsweise darf also in diesem Sinne niemals als ein einmaliger Akt des Umschlagens in Anderes, wodurch ein nunmehr permanent selbstbleibendes neues Sein zur Wirklichkeit gemacht wird, das dann in isolierter und gleichartiger Weise sich reproduzieren würde, verstanden werden. Genesis und Sichentfalten sind beide, wenn auch nicht gleichartige, ja doch letzten Endes gleiche, konkret in höchst verschiedener Weise wirkende Momente dieser geschichtlichen Prozeßhaftigkeit eines jeden Seins, gleichviel ob man es nun in seiner Einheitlichkeit oder

Mehrfältigkeit gedanklich zu fassen versucht. Darum hat Marx nie auf die einheitlich historisch-dialektische Weise der Wesenserkenntnis des Seins verzichtet. Dieser große Gedanke kam aber oft im Marxismus nicht zu einem theoretisch angemessenen Ausdruck. Hat man, wie das oft geschah, die einzelnen Seinsweisen statisch isolierend untersucht und die dabei aufgedeckten kategoriellen Beziehungen abstrahierend verabsolutiert, um dann je einen so gewonnenen Zusammenhang auf andere Seinsarten »anzuwenden«, so wird dadurch die große Konzeption von Marx entstellt. So sind die, im Grunde falschen, Anschauungen entstanden, als ob diese historisch-dialektische Wahrheit nur für das gesellschaftliche Sein gültig wäre, nicht – mutatis mutandis, wie hier angezeigt – für das gesamte Sein; ich verweise auf mein Frühwerk »Geschichte und Klassenbewußtsein« (1923), auf Sartre in seinen gegenwärtigen Stellungnahmen zur dialektischen Methode. Nur der Gedanke der konkret universellen Geschichtlichkeit der Kategorien eines jeden Seins kann hier den Weg zu einer richtigen, gleichzeitig einheitlichen und historisch streng differenzierten Betrachtungsweise aufzeigen.

Gedankengänge dieser Art führen nur scheinbar von unserer Hauptfrage, der dialektisch-historischen, prozeßhaften Beschaffenheit eines jeden Seins und innerhalb eines solchen Gesamtzusammenhangs von den Besonderheiten des gesellschaftlichen Seins weg. Wird nämlich die Praxis mit allen ihren ontologischen Voraussetzungen und Folgen im Sinne von Marx richtig erfaßt, so zeigt sich – und das setzt Marx in den Feuerbachthesen treffend und tief auseinander – die Praxis als der objektiv seinshafte Mittelpunkt des Menschseins des Menschen, als jener Seinsmittelpunkt seines Seins als Menschen und Gesellschaftswesens gefaßt, von welchem aus erst alle anderen Kategorien in ihrer prozessierenden Seinshaftigkeit angemessen verstanden werden können. Da wir hier nur den Zentralpunkt zu beleuchten beabsichtigen, sei nur, sehr verkürzt, darauf hingewiesen, daß nach Marx die Richtigkeit unserer Gedanken sich nur in der Praxis zu erweisen imstande ist, daß die Praxis ihrem Wesen nach und in ihren spontanen Auswirkungen der entscheidende Faktor der menschlichen Selbsterziehung ist, daß alle Konflikte, die der Mensch geistig zu bewältigen gezwungen ist, primär immer auf Widersprüchen der Praxis im jeweiligen Leben beruhen und münden usw., usw.

Für uns ist jetzt die entscheidende Frage, daß Marx Feuerbach vorwirft, er müsse bei seinem Vorbeigehen an der Gesellschaftlichkeit des Seins den Menschen als isoliertes Individuum auffassen. Denn das »menschliche Wesen« von dem Feuerbach spricht, ist unter keinen Umständen eine »dem einzelnen Individuum innewohnende Abstraktion«. In seiner Wirklichkeit ist es »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. Indem Feuerbach hier seinsmäßig untrennbar Koexistierendes gedanklich trennt, muß er dieses menschliche Wesen, die Gattungsmäßigkeit des Menschen völlig mißverstehen. Er geht am Neuen im menschlich-gesellschaftlichen Sein achtlos vorbei, da er so gezwungen ist, die hier entstehende Gattungsmäßigkeit, ebenso wie sie in der organischen Natur noch tatsächlich ist, als dem Wesen nach »stumme« aufzufassen, »die die vielen Individuen nur *natürlich*« verbindet. Die aktive Anpassung an die eigene Umwelt, die Praxis als fundierende Grundkategorie der neuen Seinsform, erhält erst in dieser Kritik jene Inhaltlichkeit, die die völlig neuartige und sonst unerklärlich bleibende Universalität dieser neuen Seinsform adäquat charakterisiert. Erschien das gesamte geistige Leben, das erst das gesellschaftliche Sein in die Welt einführt, ohne dieses Herauswachsen aus der Praxis als ein unerklärbares Gotteswunder, so erhält es mit der Zentralstelle der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit eine Basis, die Wechselwirkungen solcher Art im Menschen auslöst, die ihn seinsmäßig in die Lage versetzen, ja ihn geradezu zwingen, dieses Denken der Welt auf den gesamten weitesten, objektiven wie subjektiven Umkreis seines Daseins auszudehnen und seine Ergebnisse zum organischen Bestandteil seiner eigenen Existenz (d. h. seiner eigenen Entwicklung, die nur in dieser permanenten Wechselwirkung mit dem »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« zu einer realen Entfaltung kommen kann) zu machen. Nur bei einer derartig fundierten Auffassung des gesellschaftlichen Seins kann aus Genesis und Höherentwicklung des Menschen jedes Moment einer unerklärbaren Transzendenz verschwinden, kann das gesellschaftliche Sein der Menschen eine ähnliche – allerdings inhaltlich wie formell ganz anders bestimmte – rationale Übersichtlichkeit, eine wissenschaftlich klärbare Eindeutigkeit erhalten, wie dies das so entstandene menschliche Denken für die Natur – von hier aus in Gang versetzt – allmählich zu erringen im Begriffe ist. Gattungsmäßigkeit ist eine elementar objektive Grundeigenschaft eines jeden Seienden. Schon darum kann die Aufhebung ihrer elementaren Stummheit zur seinsmäßigen Grundlage und zum Kriterium der menschlichen Anstrengungen, das Sein in seiner Universalität und Wirklichkeit bewußt zu machen, werden. Erst in späteren Betrachtungen können wir zeigen, daß die Praxis als Seinsgrundlage des Menschseins des Menschen, als Grundlage aller Momente seines Seins diese Aufhebung der Stummheit der Gattung notwendig, als Grundlage seines Selbstwerdens schon auf der primitivsten Stufe produziert, daß die komplizierten und scheinbar sogar wirklichkeitsfern scheinenden Äußerungen seines geistigen Lebens notwendige Momente jenes Prozesses sind, die die erste Praxis, eben die Arbeit, ins Sein einführt.

2.

Die zentrale Stelle der Gattungsmäßigkeit, die Überwindung ihrer Stummheit in der Natur ist keineswegs ein isoliert genialer »Einfall« des jungen Marx. Obwohl die Frage offen in dieser ausgesprochenen Terminologie höchst selten in seinen späteren Werken auftaucht, hat Marx nie aufgehört, in der Entwicklung der Gattungsmäßigkeit das ontologisch ausschlaggebende Kriterium für den Prozeß der Menschheitsentwicklung zu erblicken. Schon das immer wieder hervorgehobene Zurückweichen der Naturschranken, als Kennzeichen der Verwirklichung der Gesellschaftlichkeit, weist auf diese Konzeption hin. Noch bezeichnender ist vielleicht, daß Marx den echt verwirklichten Sozialismus, den Kommunismus als Ende der Vorgeschichte der Menschheit bezeichnet. Er unterscheidet sich also – selbst von den größten – Utopisten nicht nur darin, daß er die gesellschaftlich-geschichtlichen Tendenzen, die zum Kommunismus führen, objektiv und exakt darstellt, sondern auch darin, daß er in dieser Stufe nicht einen endlich erreichten Gipfelpunkt in der Geschichte der Menschengattung erblickt, vielmehr erst den Anfang der eigentlichen, wirklichen Geschichte der Menschengattung. Von der Entstehung der Arbeit (und damit der objektiven und subjektiven Seinsgrundlagen der Menschengattung) bis zum Kommunismus haben wir es also erst mit der Vorgeschichte dieses Prozesses, der wirklichen Menschheitsgeschichte zu tun.

An dieser so umwälzenden ontologischen Feststellung über das gesellschaftlich-geschichtliche Sein und Werden der Menschengattung ist es auffällig, daß der im allgemeinen jede Behauptung genau begründende Marx schon in den Feuerbachthesen seine Feststellungen als etwas selbstverständlich Evidentes, keine Beweisführung Erforderndes ansieht. Mit vollem Recht. Im schroffen Gegensatz zu den vorangegangenen Erkenntnistheorien, die sich in oft höchst scharfsinnigen Ableitungen damit abmühten, wie das menschliche Denken von bloß sinnlich erfaßbaren Einzelfällen sich zum Allgemeinbegriff des Gattungsmäßigen (Abstrakten, Allgemeinen etc.) erheben kann oder was es instand setzt, von solchen »logisch« gelegenen Allgemeinbegriffen zum Einzelfall, zum Einzelnen herabzusteigen, betrachtet Marx die untrennbare Einheit von Gattung und Exemplar als eine Grundtatsache des Seins, die unbedingt anerkannt und praktisch-theoretisch angewendet werden muß und keines Beweises ihres Seins bedarf. So tritt er bereits in seiner ersten Kritik der Hegelschen Philosophie (1843) mit Energie und Leidenschaft gegen die Vergewaltigung des Seins durch abstrakt logische Konstruktionen auf. So bezeichnet er den Gegensatz seines Denkens zum Hegelschen in der Frage des Begreifens: »Dies Begreifen besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.«[17] Es ist nicht schwer zu sehen, daß Marx hier die gesetzmäßigen Zusammenhänge von konkreten Seinsentwicklungen, von realen Prozessen meint. Diese allgemein philosophische Kritik kommt aber gerade in bezug auf unsere Frage, nach der Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen und vice versa zum Ausdruck. So sagt Marx über die Schlußform Hegels: »Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mythische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit.«[18] Und später, ergänzend und zusammenfassend: »Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik.«[19] Daß also das Allgemeine und das Einzelne nicht, im Sinne der Hegelschen Logik und überhaupt logische Gegensätze sind, sondern gedankliche Ausdrücke von zur Koexistenz verbundenen Seinsbestimmungen, scheint eine bereits anfängliche Überzeugung von Marx zu sein. Und tatsächlich: nur von einer solchen Ontologie aus wird der Vorwurf gegen Feuerbach, nur eine stumme Gattungsmäßigkeit zu kennen, die Forderung, die menschliche als über die Stummheit hinausgehende anzuerkennen, fundiert und verständlich.

Die stumme (nicht bewußt gewordene, keinen bewußten Ausdruck suchende und findende, jedoch in den realen Seinsprozessen real zum Ausdruck kommende) Gattungsmäßigkeit erscheint mithin als generell ontologisch grundlegende Kategorie des organischen Naturseins. Da in der anorganischen Natur selbst die leisesten Ansätze zu irgendeinem Bewußtsein fehlen, die die Beziehungen der Gegenstände und ihrer Prozesse theoretisch auch nur begleiten konnten, können wir auf diesem Seinsgebiet nur von objektiv feststellbaren (also: stummen) Gattungsmäßigkeiten sprechen. Die ontologische Grundtatsache jedoch, daß die Gattung einerseits nur in den Einzelexemplaren unmittelbar seiend ist, obwohl andererseits Sein und Seinsprozeß eines jeden Exemplars dieselben Bestimmungen der Gattungsmäßigkeit offenbart, zeigt, daß derselbe kategorielle Zusammenhang – nach Marx sind Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen – auch in der anorganischen Natur eine grundlegende Seinsweise ist. Die idealistische Irreführung besteht hier darin, in der Allgemeinheit der Gattungsmäßigkeit nicht

17 MEGA I/1, S. 510.
18 Ebd., S. 502.
19 Ebd., S. 506.

einen Seinsausdruck, sondern bloß eine Denkbestimmung (Abstraktion) zu erblicken. Diese »Abstraktion« ist jedoch nie eine vom wahren Wesen der seienden Gegenständlichkeit loslösbare, nur in sekundär abgeleiteter Weise eine gedankliche Bestimmtheit. Sie ist nichts mehr als die gedankliche Feststellung eines seienden Tatbestandes. Daß in der anorganischen Natur physikalische oder chemische Prozesse zur Auflösung von Gegenständlichkeitsformen führen können, daß in solchen Fällen der so veränderte Gegenstand bereits objektiv einer anderen Gattung angehören kann als früher, hebt dieses Verhältnis von Einzelexemplar und Gattung nicht auf. Da die Beziehung der Gegenstände zueinander in dieser Seinssphäre wesentlich ein bloßes Anderssein ist, fügt sich ein solcher Gattungswechsel zwanglos in die Totalität der Bewegungszusammenhänge des anorganischen Seins ein.

Mit der Entstehung des Organismus entsteht insofern eine radikale Änderung der anorganischen Natur gegenüber, als jeder Organismus ein von inneren Kräften bewegter Komplex ist, bei dem Entstehen und Vergehen fundierende Bestimmungen seiner Seinsweise sind. (Vor und nach diesem Reproduktionsprozeß sind die Bestandteile des Organismus bloß etwas innerhalb des anorganischen Seins Seiendes.) Dieser Reproduktionsprozeß der einzelnen Organismen verläuft in den Rahmen ihrer jeweiligen Gattungsmäßigkeit und ist seinem Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen dem Organismus und der direkten Einwirkung vorwiegend physisch-chemischer Prozesse seiner gattungsmäßig bestimmten Umwelt; daß auch Gegenstände der organischen Natur zu einer solchen Umwelt gehören können, hebt diesen Tatbestand nicht auf. Erst auf höherer Stufe, wo der Reproduktionsprozeß des Organismus seine selbständige Bewegtheit in seiner Umwelt voraussetzt, entstehen die biologischen Umarbeitungen der physikochemischen Prozesse der Umwelt (Lichtstrahlen werden z. B. als Farben, Luftschwingungen als Töne etc. biologisch umgewandelt). Diese Seinstatsache hat zur tendenziellen Folge eine jeweils konkret bestimmte Kommunikation zwischen den Gattungsexemplaren durch Zeichen (Laute etc.), in denen für die Reproduktion wichtige Tatbestände (Nahrung, Gefahr, geschlechtlicher Verkehr etc.) angezeigt werden, um in bestimmten für die Reproduktion wichtigen Situationen diese gattungsmäßig richtige Reaktion zu ermöglichen. Ein sich selbständig bewegender Organismus kann sich nunmehr nur in einer Umwelt reproduzieren, deren dafür wichtigsten, typischsten Vorkommnisse ihm bekannt und in diesem Rahmen auch innerhalb der Gattung mitteilbar geworden sind.

Das ist die Stufe der Seinsentwicklung, die Marx in der Korrektur der Konzeption Feuerbachs als stumme Gattungsmäßigkeit bezeichnet hat. (In der anorganischen Natur würde eine solche Bezeichnung die vollendete, physikalisch-chemische

Äußerlichkeit der Wechselbeziehungen verfälschen. Stummsein setzt bereits zumindest eine abstrakte Möglichkeit der Mitteilungen voraus und von einer solchen kann auf dieser Stufe noch keine Rede sein.) Der Sprung in allen wesentlichen Beziehungen des sich gattungsmäßig reproduzierenden Organismus kann daher nicht überschätzt werden; es beinhaltet eine radikale Wandlung in allen Beziehungen des Organismus zu seiner Umwelt, freilich eine, die die dahin führende, hier bloß in den gröbsten Zügen skizzierte, Entwicklung in allen ihren Momenten voraussetzt. In diesem Sprung ist also dem Sein nach beides enthalten: sowohl eine Kontinuität, die sich auf der höheren Stufe auch als ein Bewahren bestimmter Grundstrukturen zeigt, wie ein Bruch der Kontinuität, den man als Entstehen völlig neuer Kategorien beobachten kann. Wir wollen die Hauptbestimmungen in bezug auf beide Verbindungsweisen vor allem vom Standpunkt des neu-alten Verhältnisses von Exemplar und Gattung etwas näher betrachten.

Wir wissen bereits, daß die seinshafte Grundlage des Sprunges die Verwandlung der passiven Anpassung des Organismus an die Umwelt in eine aktive gewesen ist, wodurch die Gesellschaftlichkeit als neue Weise der Gattungsmäßigkeit überhaupt entsteht und ihren unmittelbar vorhandenen rein biologischen Charakter allmählich prozeßhaft überwindet. Auch hier ist es ontologisch unbedingt notwendig, auf die seinshafte Koexistenz der beiden Sphären hinzuweisen. Eine abstrakt ähnliche, in konkreten Bestimmungen freilich völlig andere Koexistenz besteht auch im Sprung zwischen anorganischer und organischer Natur. Und indem der in seiner Gesellschaftlichkeit sein bloß biologisches Dasein überschreitende Mensch doch nie aufhören kann, eine biologische, sich biologisch reproduzierende Seinsbasis zu haben, kann er auch seine Verbindung mit der anorganischen Sphäre nie abreißen. In dieser doppelten Hinsicht hört der Mensch nie auf, *auch* Naturwesen zu sein. Freilich in einer Weise, daß das Naturhafte in ihm und in seiner (gesellschaftlich) umgemodelten Umwelt immer stärker von gesellschaftlichen Seinsbestimmungen dominiert werden, während die biologischen dadurch nur qualitativ verändert, aber nie völlig aufgehoben werden können.

Die aktive Weise der Anpassung an die Umwelt (der Tendenz nach: Ummodeln der Umwelt, ihre in dieser Wechselbeziehung entstehende tendenzielle Anpassung an die neu produzierten Bedingungen der Reproduktion) ist dabei der springende Punkt. Aus ihrer bloßen Tatsächlichkeit folgt eine Reihe von Bestimmungen, die das eigentliche Menschsein, sein Zugehören zu einer Gattung von ganz anderem Typus ausmachen. Von dem Entstehen und Wesen der teleologischen Setzung in der Arbeit, aus der Arbeit haben wir bereits gesprochen. Die spätere spezifische Behandlung dieses Themenkreises wird allmählich den weitesten Kreis der menschlichen Praxis beleuchten. Aber selbst wenn wir nur das

bloße Faktum, daß jede Praxis eine teleologische Setzung zur Grundlage hat, selbst so abstrakt wie hier ins Auge fassen, muß uns klar werden, daß jede teleologische Setzung das Entstehen der nur in Koexistenz seinsmöglichen Subjekt-Objekt-Dualität zur Voraussetzung und Folge haben muß. Ihr allmähliches Entstehen, wir wissen noch nicht genau in wie vielen Jahrtausenden, erhellt und verdeckt zugleich die völlige Neuartigkeit dieser Seinsbestimmung. Einerseits kann nämlich dieser Prozeß, soweit er in seinen Etappen richtig erkannt und gedeutet wird, sehr viel zur Konkretisierung dieser neuen Bestimmung des gesellschaftlichen Seins beitragen, andererseits kann eine gedankliche Isolation von Entwicklungsstufen, ihrer entfernten oft nur scheinbaren Ähnlichkeit zu gewissen Anläufen in der tierischen Entwicklung, die, rein biologisch bleibend, in Sackgassen der Entwicklung stehenbleiben, die Erkenntnis des Prozesses in falsche Bahnen überleiten.

Jedenfalls setzt, eine vom Standpunkt der Gattungsmäßigkeit äußerst wichtige Entwicklungstendenz ein: die allmähliche Verwandlung der Einzelheit in Individualität. Einzelheit ist nämlich, ebenso wie Allgemeinheit, eine der Grundkategorien eines jeden Seins: es gibt kein Seiendes, das nicht zugleich als Exemplar seiner Gattung (allgemein) und als einzelne Gegenständlichkeit (einzelnes) existieren würde. Leibniz hat dies nach einer berühmten Anekdote der Hofdamen an den Pflanzblättern demonstriert. Solange jedoch die Beziehung zu den anderen Gegenständen, auch die passive Anpassung des Organismus an seine Umwelt, sich noch nicht zu einer Subjekt-Objekt-Beziehung erhöht, muß die Einzelheit eine bloße Naturtatsache bleiben. So auch beim Menschen. Die längst gemachte Feststellung, daß jeder Mensch einen einzigartigen, bei anderen nie wiederkehrenden Fingerabdruck hat, geht in seinem ontologischen Gehalt nicht über das Blätterbeispiel von Leibniz hinaus. Natürlich hätte Leibniz diese seine noch höchst abstrakt-allgemeine These etwa auch an den Kieselsteinen der Parkwege illustrieren können. Die wirkliche Entwicklung der immer gesellschaftlich, nie bloß naturhaft fundierten Individualität aus der bloß naturhaften Einzelheit ist ein höchst komplizierter Prozeß, dessen Seinsgrundlage zwar die teleologischen Setzungen der Praxis mit allen ihren Begleitumständen bilden, der aber selbst keineswegs teleologischen Charakters ist. Daß auf relativ höheren Entwicklungsstufen die Menschen selbst, mehr oder weniger bewußt, Individualitäten sein wollen, daß diese ihre Absicht oft zum Inhalt teleologischer Setzungen werden kann, hebt diese Grundtatsache nicht auf. Schon darum nicht, weil es einer langen, anfangs sehr langsamen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse bedarf, um das Problem der Individualität überhaupt als reales und vor allem als allgemeines Problem auftauchen zu lassen. Es ist zwar richtig, daß die Arbeit und

alle Formen der Praxis, die aus ihr unmittelbar entspringen, von Anfang an auf den arbeitenden, praktisch tätigen Menschen komplizierte Rückwirkungen ausüben; seine Tätigkeit in eine immer ausgedehntere und zugleich differenziertere und bewußtere verwandeln, wodurch das Subjekt-Objekt-Verhältnis immer stärker und simultan immer intensiver im menschlichen Leben zu einer dominierenden Kategorie wird. Zugleich, den eben geschilderten Prozeß fundierend, baut sich erst allmählich auch die Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft real auf und bringt damit für die teleologischen Setzungen extensiv wie intensiv ein immer größeres Betätigungsfeld hervor, indem sie freilich zugleich in primär gesellschaftlich begründeter Weise dieses wachsende Feld der Betätigung ausbaut, konkretisiert, und, wo notwendig, begrenzt. So steht, infolge der Praxis, der sich zu einer immer entfalteteren Vielseitigkeit ausbildende Mensch einer Gesellschaft und ihrem Stoffwechsel mit der Natur, ihrer Ausbildung von Organen zur eigenen Erhaltung, etc. gegenüber, wodurch die objektive Verkörperung der Gattungsmäßigkeit nicht nur wächst, in vielen Hinsichten immer vielfältiger wird, sondern zugleich vermehrte und differenziertere Forderungen an den in ihr praktisch tätigen Einzelmenschen stellt. Dieser Prozeß, der sich objektiv und subjektiv, in ständiger Wechselwirkung von Objektivität und Subjektivität abspielt, läßt erst jene Seinsgrundlagen entstehen, aus welchen die ursprüngliche, noch vielfach bloß naturhafte Einzelheit des Menschen allmählich den Charakter der (gesellschaftlichen, nur in Gesellschaftlichkeit möglichen) Individualität erhalten kann.

Wir werden uns in unseren späteren Darlegungen weitaus eingehender und konkreter mit diesem Problemkomplex beschäftigen. Hier kam es nur darauf an, anzudeuten, daß die Entstehung von Subjekt und Objekt in der gesellschaftlichen Praxis erst im Laufe eines langwierigen Prozesses dazu führen kann, den Problemkomplex der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit in ihrer eigentlichen Seinsweise ins Leben zu rufen, indem für den Menschen in seiner Praxis nicht bloß die konkreten Gegenstände, auf deren Existenz und Bearbeitung der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur beruht, zu Objekten werden, denen er nunmehr als Subjekt der gesellschaftlichen Praxis gegenübersteht, sondern durch die daraus entspringenden Formen der Gesellschaftlichkeit selbst, letzten Endes, wie Marx hervorhob, die eigene Gattungsmäßigkeit als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse entstehen zu lassen.

Diese Wandlung zeigt sich prägnant darin, daß in der Sprache eine völlig neue Kommunikationsform der Gattungsexemplare untereinander entsteht. Marx bestimmt diese neue Lage in der Entwicklung der Gattungsmäßigkeit des Menschen in bezug auf die Sprache, wie folgt: »Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache ist das praktische, auch für andere Menschen existieren-

de, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen.«[20] Natürlich entsteht auch die Sprache nicht als eine »Schöpfung aus dem Nichts«, sondern sie hat – trotz des Sprungcharakters ihrer Genesis, die sie qualitativ von allen ihren Vorformen unterscheidet – als Mitteilungsweise zwischen den Exemplaren einer Gattung ihre Vorgeschichte in den Mitteilungsformen der höheren Tiere durch Zeichen. Der Sprung enthält eine gedoppelte inhaltlich-formelle Grundlage. Erstens muß die Sprache, um Sprache zu sein, über die bloße Situationsgebundenheit der Zeichen und über ihre rein konkret einmalige Beziehung zu einem unmittelbaren, gegenwärtigen Handeln hinausgehen. Wenn etwa ein Vogel (Huhn, Gans, unter Umständen auch Wildgans) auf den Anblick eines Raubvogels in der Luft mit bestimmten Zeichen reagiert, so ist darin eine wirkungsvolle Reaktion auf eine bestimmte und konkrete Lebensgefahr in der Umwelt und die unmittelbare Abwehrreaktion mit einer sehr weitgehenden Präzision in ihrer Einmaligkeit gegeben. Aus dem genauen und pünktlichen Funktionieren solcher Reaktionsweisen folgt jedoch keineswegs, daß etwa der betreffende Vogel diesen Feind unter völlig anderen Umständen auch nur als »denselben« festzustellen imstande wäre. Die Bekanntheit mit einer solchen lebensgefährdenden Drohung beinhaltet keineswegs die Identifikation des Bedrohers mit seinem Sein an sich, also eine Erkenntnis des Bedrohers, der außer dieser Funktion für den bedrohten Organismus als Seiendes an sich noch eine große Reihe von für sich selbst praktisch relevanter Eigenschaften besitzt. (Die Menschen konnten zum Beispiel auf einer höheren Stufe ihrer Entwicklung Raubvögel als Helfer in ihrer Jagdbetätigung verwenden.) Die menschliche Beziehung zur Naturumwelt beinhaltet also die Identität des betreffenden Gegenstandes in Situationen, die über jedes jeweils gegebene unmittelbare Verhältnis hinausgehen. Aus dem Bekanntsein (aus dem konkret-unmittelbaren Fürunssein) entwickelt sich eine Erkenntnis des Ansichseins. Marx drückt dieses neue Verhältnis, das sich im Bewußtwerden, in der Sprache objektiviert, so aus, daß für den arbeitenden Menschen ein »Verhältnis« zu den anorganischen und organischen (und später auch gesellschaftlichen) Gegenständen und Beziehungen seiner Umwelt, der er sich mit Arbeit und weiterer Praxis aktiv anpaßt, in steigendem Maße vorhanden ist, während das Tier sich zu Nichts und überhaupt nicht »verhält«. »Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.«[21]

20 MEGA I/5, S. 20.
21 Ebd.

Das ist ohne Frage ein entschieden qualitativer Sprung. Man darf aber dabei nie vergessen, daß im qualitativ Neuen zugleich eine wesentliche Seinsbestimmung des ursprünglichen Ausgangspunkts aufbewahrt bleibt: die unmittelbare und unzertrennbare Einheit der Gattung mit dem jeweils praktisch in Betracht kommenden Gattungsexemplar. Die Aufhebung der Situationsgebundenheit in der Sprache bedeutet also keineswegs auch die der darin untrennbar vorhandenen Gattungsgebundenheit. Im Gegenteil, ihre Verstärkung, infolge des Erkanntwerdens. Je mehr bei Gattung wie Exemplar die Momente des Ansichseins hervortreten, was ja gerade den Hauptgehalt dieser Überwindung ausmacht, desto mehr beherrscht in den durch die Sprache vermittelten, selbständigen Momenten die unmittelbare Praxisbezogenheit und damit die bloß unmittelbare Kenntnisnahme fremder Gattungsmäßigkeit erkenntnismäßig überwindende objektive Gattungsmäßigkeit das Weltbild. Sie bezeichnet ein unaufhebbares Beharren eines jeden Exemplars in seiner Gattungsmäßigkeit, immer unabhängiger davon, was seine jeweilige konkrete Situation, sein konkretes Funktionieren darin etc. auch sei. Erst so wird die Feststellung von Marx, daß der Mensch als Gattungswesen in einer durch die faktischen Grundlagen seiner Praxis bestimmten Weise sich zu den anderen Gattungen, zu deren Exemplaren »verhält«, verständlich. Was Hegel schon am Anfang seiner »Phänomenologie« als Ausgangspunkt für das menschliche Denken, als Forderung für dessen Höherentwicklung feststellt, daß das Bekannte, weil es bekannt ist, noch nicht erkannt ist, verwirklicht sich für den Menschen des Alltagslebens bereits in seiner Sprache. Um etwas zum sprachlichen Ausdruck bringen zu können, muß seine Bezeichnung durch das Wort diese gedoppelte reale Beschaffenheit erfassen und zum Ausdruck bringen: einerseits die beharrende Identität eines jeden Exemplars in dem ihm eigenen Geradesosein, andererseits und in davon unzertrennbarer Weise zugleich seine Untrennbarkeit von seiner eigenen Gattungsmäßigkeit. Es ist deshalb keineswegs zufällig, daß das anfängliche menschliche Denken, die Fähigkeit, die Gegenstände zu benennen als Zeichen seiner Herrschaft über sie aufgefaßt hat. (Auch hier mag an die mosaische Schöpfungsgeschichte erinnert werden, wo der Mensch mit dem Benennen der Tiere seine Herrschaft über sie dokumentiert.) Und so sehr in der Anfangszeit dieses Zusammenfallen vom Benennen und Beherrschen auch stets magisch-mystische Überspannungen erfährt, so sehr bleibt es in der Prosa der realen Praxis das theoretische Fundament der erfolgreichen aktiven Anpassung des Menschengeschlechts an seine Umwelt.

Hier soll nur von diesem seiend grundlegenden Verhältnis im gesellschaftlichen Sein die Rede sein. Natürlich ist die Entstehung seines Ausdrucks in der Sprache gleichfalls ein Prozeß: der Weg von der beschränkten Konkretheit des bloß

Zeichenhaften zur praktisch fruchtbaren »Abstraktion« im sprachlichen Erfassen der Umwelt, zur praktischen Bewältigung ihrer komplizierten Verbindungen von Gegenstandskomplexen, von diesen zugrundeliegenden Prozessen, ist sicher ein langwieriger gewesen. Soweit man ihn heute übersehen kann, war zumindest eine der wesentlichsten Komponenten der Entwicklung das sprachliche Fixieren der eben skizzierten Gattungsmäßigkeit. Also scheinbar ein Weg vom konkret Einmaligen zur gattungsmäßigen »Abstraktion«. Wir sagen scheinbar, denn wenn z. B. in einem Fall, den Lévy-Bruhl aufzeichnet, die Klamath-Indianer etwa keinen Ausdruck für den Fuchs haben, dagegen je einen für jede seiner Unterarten, so ist in solchen Fällen die Entstehung der umfassenderen Gattungsbezeichnung (eventuell, was keineswegs unbedingt geschieht, bei Verdrängen der früheren differenzierteren Namen), nicht mehr der Weg vom Zeichen zur Sprache beschritten, sondern der eines Integrationsprozesses innerhalb der Sprache. Wie weit oder eng die Gattungsbegriffe gefaßt werden, an der sprachlichen Einheit von Gattung und Exemplar ändert dieser Prozeß nichts mehr, ebensowenig wie spätere wissenschaftlich exaktere Bestimmungen, z. B. daß etwa der Wal nicht zur Gattung der Fische, sondern zu der der Säugetiere gehört, diese Grundbeziehung nicht aufheben.

Diese Einheit von Entwicklungsfähigkeit und Beharren der Grundbestimmungen, von Elastizität und Solidität macht diesen Fall der ontologischen Welterfassung in der Sprache dazu geeignet, auch den wesentlichen Variationen, die diese Beziehungsart der Objekte für das Subjekt im gesellschaftlichen Sein als Ausdrucksweisen, als Organe des Bewußtmachens, als Fähigkeit in Vorbereitung und Durchführung der zur Praxis notwendigen Setzungen und Entscheidungen folgen zu können. Freilich ist unsere Formulierung insofern nicht wirklich exakt, als die oben betrachteten sprachlichen Fixierungen der Momente des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ihrem Wesen nach bereits gesellschaftlichen Charakters waren. In jedem Akt der Arbeit ist objektiv betrachtet der vollzogene Übergang vom bloß Bekannten zum Erkannten bereits enthalten, wenn es auch nicht unbedingt eine wirklich bewußte gedankliche Spiegelung erhält. Auch für die Arbeit, für sie erst recht, gilt der für die historische Methodik grundlegende Ausspruch von Marx über die menschliche Praxis: Sie wissen das nicht, aber sie tun es. Die aus dem bloßen Bekanntsein sich entfaltende Erkenntnis kann in der Arbeitspraxis bis zur Routine, bis zum reflexgewordenen Fixiertsein, zur Selbstverständlichkeit werden, ohne daß die ihre Objektivität fixierenden und konkretisierenden Bewußtmachungsakte von den Menschen als solche gedanklich direkt festgehalten werden müßten. In der Objektivität der Praxis muß sich jedoch dabei dieser Prozeß vom Zeichen zur Sprache, vom bloß Bekannten zum mehr oder

weniger Erkannten, vom unmittelbaren Reagieren auf Ereignisse zum »Verhalten« Gegenstandskomplexen und -prozessen gegenüber bereits vollzogen sein, um als Grundlage der Arbeitspraxis fixiert werden zu können. Denn erst so kommt der Mensch in die Lage, sich zu Seinskomplexen, die in ihrer Gegenständlichkeit bereits ausschließlich oder vorwiegend Produkte des entstandenen gesellschaftlichen Seins sind, entsprechend zu verhalten. Die qualitativ neue Seinsform der Gattungsmäßigkeit in der Gesellschaft zeigt sich gleich eingangs darin, daß sie pluralistisch ist, d. h. daß sie gerade in der unmittelbaren Praxis sich in von vornherein kleinere gattungsmäßige Einheitsgruppen differenziert, denen gegenüber die allgemein menschliche Gattungsmäßigkeit unmittelbar als bloße Abstraktion zu existieren scheint, obwohl sie – letzten Endes – jene Kraft ist, die die Richtung der Haupttendenzen bestimmt. Wir meinen die grundlegende Tatsache, daß, während die Einzelorganismen in der organischen Natur unmittelbar Exemplare ihrer jeweiligen Gattungen sind, die gesellschaftlich gewordene menschliche Gattung sich zu kleineren, unmittelbar in sich geschlossen scheinenden Einheiten differenziert, so daß der Mensch, indem er in seiner Praxis über die naturhaft-stumme Gattung hinauswirkt, sich als Gattungswesen zu einer bestimmten Bewußtheit über diese Bestimmung seines Seins durcharbeitet, gleichzeitig jedoch bloß als bewußtes Glied einer kleineren Teilform der Gattung zu erscheinen gezwungen ist. Die nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit des Menschen verankert also ihr Selbstbewußtsein nicht direkt in der wirklichen, totalen Gattung der Menschheit, die als Gesellschaft ins Sein treten würde, sondern in diesen ihren unmittelbar ersten partiellen Erscheinungsformen. Die Trennung geht bewußtseinsmäßig so weit, daß die Mitglieder dieser ersten, partiellen, freilich auch als partial nicht mehr stummen Formen der Gattungsmäßigkeit, die der anderen ähnlichen Gruppen praktisch gar nicht als Mitmenschen, als Angehörige derselben Gattung behandeln (Kannibalismus etc.). So scheint sich die nicht mehr stumme menschliche Gattungsmäßigkeit in der unmittelbaren Praxis ganz in selbständige Teile zu zerstückeln. Dabei erscheint es als ontologisch selbstverständlich, daß die unmittelbaren Bewußtseinsformen des Alltagslebens diesem Zerfall weitgehend zu folgen gezwungen sind. Das zeigt ganz klar die Geschichte eines der primären Organe der spezifisch menschlichen Gattungsmäßigkeit, die der Sprache. Wie die Generalentwicklung der Gattungsmäßigkeit des Menschen sich in einem in der Natur unbekannten Pluralismus zeigt, so auch in der Sprache; sie ist ebenfalls von Anfang an pluralistisch vorhanden.

Dieser Pluralismus zeigt jedoch in der menschlichen Gattungsgeschichte eine merkwürdige Dialektik: einerseits ist in den subjektiven Seinstendenzen der Menschen ein sehr starkes Beharrensvermögen dieser ursprünglichen Gegeben-

heitsweise ihres sozialen Daseins enthalten (man kann solche Tendenzen noch heute etwa in der Bretagne oder in Wales wahrnehmen), andererseits erscheint die ununterbrochene Aufhebung dieser anfänglichen Differenzierung, das Entstehen immer größerer Integrationseinheiten aus Verschmelzung dieser partiellen Vereinigungen als ein wichtiges Moment der Menschheitsgeschichte. Sie hat sich bis jetzt vor allem dort, wo die immer reiner gesellschaftlichen Prinzipien die bloß naturhaften stärker als sonst zurückdrängten bis zur Entstehung und Konsolidierung von Nationen entfaltet. Über die konkreten Seinsformen der darüber hinausführenden noch umfassenderen Integrationsweisen kann als über eine Zukunftstendenz heute noch kaum etwas wirklich Konkretes ausgesagt werden. Einerseits müssen wir eine ständig zunehmende ökonomische Integration wahrnehmen, die ohne Frage objektiv in die Richtung eines einheitlichen ökonomischen Seins der ganzen Menschengattung drängt. Auch die Nation hätte sich nie als eine umfassendere Einheitsform durchsetzen können ohne die Grundlage einer derartigen ökonomischen Integrationstendenz, die stark genug war, die lokalen Partikularitäten der anfänglichen Gesellschaftsformen zu überwinden, sie in eine wirtschaftliche Einheit zu verschmelzen. Andererseits sehen wir, wie stark sich die in den Nationen integrierten Einheitstendenzen (und, wie wir sehen konnten, auch solche von vornationalem oder primitivnationalem Charakter) sich gegen alle neuen Formen der Vereinigung auf ökonomisch höheren Stufen wehren; auch diese Tendenzen sind heute ökonomisch-sozial verschieden beschaffen. Die bisherige Geschichte der Menschheit zeigt, daß bis jetzt letzten Endes die höheren Integrationsformen die siegreichen wurden, ohne freilich uns darüber mit Sicherheit belehren zu können, in welchen konkreten Weisen sie diese weiteren, die Gattungsmäßigkeit qualitativ modifizierenden Umgestaltungen vollziehen können.

Für unsere gegenwärtigen noch sehr allgemein ontologischen Fragestellungen ist vor allem die Tatsache wichtig, daß die Gattungsmäßigkeit des Menschen ihren Prozeßcharakter mit Überwindung der biologisch determinierten Stummheit qualitativ geändert hat. Seit Darwin (ja seit Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe und Lamarck) müssen wir auch die Gattungsmäßigkeit der Lebewesen als einen dem Wesen nach historischen Prozeß auffassen. Dieser reproduziert jedoch auf einer allgemeineren Ebene doch bloß das seinsmäßige Grundfaktum der organischen Natur: Werden und Vergehen der Organismen. In seinsmäßig ähnlicher Weise gibt es auch für die Gattungen ein Werden und Vergehen. Dieser Prozeß kann zum Absterben eines Alten, zum Aufblühen eines Neuen führen, bringt aber stets – gleichgültig durch wieviel Übergangsformen vermittelt – nur ein Werden und Vergehen von Gattungen im biologischen Sinne hervor. Der Entwicklungsprozeß, den wir für die Menschheit eben angedeutet haben, beruht dagegen gerade auf

der Umwandlung der wesentlichen Seinsformen der Menschengattung, die sich in diesem Prozeß als solche erhält und zugleich höherentwickelt. Die letzthinnigen treibenden Kräfte dieser Tendenz zur Höherentwicklung sind auch hier die der Ökonomie, der gesellschaftlichen Reproduktionsweise des gesellschaftlichen Seins. Während aber biologische Entwicklungen sich zwar unmittelbar in den Einzelexemplaren der Gattungen vollziehen, aber nicht von diesen, sondern an diesen vollzogen werden, kann eine Entwicklung des ökonomischen Entwicklungsprozesses nur durch teleologische Setzungen der Menschen (unmittelbar, aber bloß unmittelbar der Einzelmenschen, der Exemplare der Gattung) vollzogen werden. Indem so die Ökonomie gleichzeitig Produzent und Produkt des Menschen in seiner Praxis wird, hat die These von Marx, daß die Menschen, wenn auch nicht unter selbstgewählten Umständen, ihre Geschichte selbst machen, zur natürlichen Folge, daß auch die Gattungsmäßigkeit der Menschen nicht ohne ihre bewußten und praktischen Stellungnahmen zu den in ihr enthaltenen Problemen einer Entwicklung fähig ist. Dabei bringt die Feststellung, daß diese Entwicklung sich nicht durch eine wesentliche biologische Wandlung im Menschen vollzieht; daß das Zurückweichen der Naturschranken ein sehr wesentliches Moment dieses Prozesses ist, keine wesentliche Änderung seines Grundcharakters hervor.

Es ist noch nicht hier der Ort, diesen Problemkomplex erschöpfend zu behandeln. Es muß bloß sogleich bemerkt werden, daß schon die hier angedeuteten Entwicklungsbedingungen darauf hinweisen, daß in der Menschengattung das Gattungsmäßige den Exemplaren gegenüber seine Allgemeinheit in einer völlig anderen Weise äußern muß als im Herrschaftsbereich der Biologie. Dort hat uns die Erfahrung darüber belehrt, daß das Gattungsmäßige eben das typisch Allgemeine an einer Gattung zugleich unmittelbar und vollständig zum Ausdruck bringt. Das ganz allgemeine Gegenüberstehen von Einzelnen und gattungsmäßig Typischen kann natürlich auch in den wandelnden Formen der Gesellschaftlichkeit nicht fehlen – die Gattung würde sonst aufhören, Gattung zu sein –, es erhält jedoch ganz neue innere wie äußere Bestimmungen. Über den Wandel, über die Prozeßartigkeit ist bereits die Rede gewesen, es kommt jetzt darauf an, die gesellschaftlichen Bedingungen, Kräfte, Institutionen etc., die diese Prozeßartigkeit in Gang bringen und im Gang erhalten, vom Standpunkt der Gattungsmäßigkeit etwas näher zu betrachten. Wir haben, gerade im Zusammenhang mit diesem Problemkomplex die Marxsche Fassung der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit bereits angeführt; Marx bestimmt sie als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Damit wird die allerallgemeinste Beschaffenheit des Verhältnisses von Gattung und einzelnem Exemplar nicht umgestoßen, wohl aber grundlegend modifiziert, indem die Gattung zu einer gegliederten, innerlich differenzierten

Totalität wird, deren höchst komplizierte eigene Reproduktion zwar bestimmte Tätigkeiten, Verhaltensweisen etc. der zugehörigen Einzelnen voraussetzt und erfordert, so jedoch, daß sie einerseits Anlaß, Charakter, Spielraum etc. der so entstehenden teleologischen Setzungen der Einzelmenschen hervorruft und sie weitgehend und konkretisierend determiniert, andererseits in ihrer Gesamtbewegung von diesen Einzelimpulsen, Akten etc. zugleich nicht unwesentlich mitbestimmt wird. Der Strukturwandel, der durch die teleologischen Setzungen in der Arbeit, durch das in ihnen entstehende ontologisch völlig neue Subjekt-Objekt-Verhältnis, durch ihre mittelbaren Folgen, zu denen auch die Sprache als Kommunikationsorgan gehört, ins Leben gerufen wird, erhält gerade in dieser Totalität, in ihrem objektiven Umfassen der Formen und Inhalte aller Einzelschicksale, in den Wechselbeziehungen zwischen den Reproduktionsprozessen der Einzelnen und ihrer Gesamtheit erst ihre Beschaffenheit als gesellschaftliche Totalität, als objektives Fundament jeder Gattungsmäßigkeit auf dem Seinsniveau der Gesellschaftlichkeit.

Um das hier entscheidende Neue vorerst in seinem abstraktesten Anderssein früheren Gattungsformen gegenüber zu verdeutlichen, muß dem Anschein nach formell (wenn auch dem Wesen nach sehr inhaltlich gemeint) der prinzipiell uneinheitliche Charakter dieser neuen Gattungsmäßigkeit hervorgehoben werden. Es handelt sich darum, daß bereits auf einer ziemlich primitiven Stufe dieses Ensemble der Verhältnisse unmöglich in einer einheitlichen Weise auf die von ihm umfaßten einzelnen Menschen wirken kann. Das fängt bereits mit der primitivsten Arbeitsteilung an. Wo in der organischen Natur etwas wie eine Arbeitsteilung wahrnehmbar ist, so ist sie biologisch fundiert. Eine Arbeitsbiene kann einfach biologisch nicht die Funktionen einer Drohne oder vice versa erfüllen. Dagegen noch in der Sammelperiode gesellschaftlich entschieden werden muß, wer etwa bei einer Jagd das Wild auftreiben, wer es erlegen wird etc. Natürlich ist die anfängliche Arbeitsteilung noch vielfach naturhaft, z. B. die zwischen Mann und Frau. Jedoch auch schon hier zeigt sich, daß selbst eine solche Naturgebundenheit nicht den absoluten, unüberschreitbar biologischen Charakter der Tierwelt haben kann. Biologisch ist ein Mann durchaus in der Lage, Beeren oder Pilze zu sammeln, und von den Amazonensagen des Altertums bis hinüber zu Jeanne d'Arc und zu den Heldinnen der Bürgerkriege gibt es unzählige Dokumente darüber, daß die Frau aus gesellschaftlichen Gründen, nicht wegen ihrer biologischen Unfähigkeit von den Männerbeschäftigungen innerhalb der Arbeitsteilung ausgeschlossen war. Diese Extreme mitinbegriffen ist jede Arbeitsteilung von vornherein eine gesellschaftliche und die Entwicklung der Produktionskräfte und mit ihnen die der Arbeitsteilung macht sie in einer immer dominierenden Weise gesellschaftlich.

Vorherrschende Gesellschaftlichkeit in den Reproduktionsprozessen bedeutet jedoch gesellschaftlich-spontan Differenzierung und Pluralität in den praktischen Betätigungsweisen der Menschen. Wenn die Entwicklung dieses gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses zur Folge hat, daß z. B. eine juristische Regelung der erlaubten und der verbotenen Arten der Praxis eingeführt wird, so entsteht »von selbst« eine weitgehende Differenzierung der beteiligten Menschen: sie können diese Regelung billigen oder verwerfen, sie können sich ihr überzeugt oder kritiklos unterwerfen, sie können bei äußerlichem Einhalten der Vorschriften in ihren eigenen Angelegenheiten diese doch zu hintergehen versuchen, sie können offen – mit verschiedenen Mitteln – gegen sie auftreten usw. Dazu muß noch hinzugefügt werden, daß die Differenzierung der Reaktionsweise sich keineswegs unbedingt einheitlich auf die Gesamtheit der jeweiligen rechtlichen Regelung beziehen muß; man könnte sagen, sie selbst zeigt sich bei jeder konkreten Vorschrift in neuer Zusammensetzung, wenn auch natürlich, als Folge des sozialen Aufbaus einer jeden Gesellschaft, sich dabei auch bestimmte synthetisierenden Tendenzen zeigen müssen. Das ist natürlich ein zufällig herausgegriffenes Beispiel. Je entwickelter in gesellschaftlicher Hinsicht eine Gesellschaft ist, desto vielfältigere Detailentscheidungen verlangt sie von jedem ihrer Mitglieder, und zwar auf sämtlichen Gebieten des Lebens, wobei auch sachlich einander nahe Gebiete oft in den Reaktionsforderungen große Unterschiede zeigen können; man denke an Handel und Börse, an Verhalten der Kinder zu Hause und in der Schule usw. usw.

Diese ans Unendliche zu grenzen scheinende Vielfalt in den Alternativentscheidungen, zu denen das einzelne Gesellschaftsmitglied durch die innere Differenzierung der Gesamtgesellschaft ständig veranlaßt oder auch genötigt wird, ist die soziale Grundlage dessen, was wir generell als Ausbildung des Menschen zur Individualität zu bezeichnen pflegen. Es ist vielfach Sitte gewesen (und sie ist auch heute keineswegs ausgestorben), in der Individualität eine fundamentale, gewissermaßen anthropologische, Urform des Menschseins zu erblicken. Daran ist richtig nur soviel, daß der Mensch im allgemeinen die innere Möglichkeit hat, in den Reaktionen auf seine gesellschaftliche Außenwelt (natürlich den Stoffwechsel mit der Natur mitinbegriffen) den objektiven Entwicklungstendenzen, also auch der der Differenzierung der Anlässe zu Alternativentscheidungen, praktisch zu folgen oder sich ihnen entgegenzustellen. Wir wissen jedoch, daß es sich dabei letzten Endes doch nur um eine Möglichkeit, um die Mobilisierung einer bis dahin nicht oder wenig in Anspruch genommenen inneren Reserve handelt. Die Sozialgeschichte verzeichnet viele Beispiele dafür, daß nicht nur in Einzelmenschen, sondern in ganzen Gruppen, Schichten etc. gegebenenfalls diese mobilisierbaren Reserven teilweise oder ganz

fehlen, weshalb sie dann bei großen Änderungen im gesellschaftlichen Aufbau dem Untergang ausgesetzt sein können, während andere Einzelmenschen oder Gruppen sich an dieser Bewegung initiativ beteiligen.

Diese große Vielfältigkeit der Reaktionen oft auf dieselben von der gesellschaftlichen Bewegung gestellten neuen Aufgaben (die eben erwähnten Initiativrollen mitinbegriffen) bedeutet jedoch keineswegs, daß der herrschende Impuls dieser Entwicklung von individuellen Initiativen letzthin hervorgebracht worden wäre. Im Gegenteil. Die Geschichte zeigt, daß sowohl die zunehmende Differenzierung der gesellschaftlich zu lösenden Probleme, wie ihre Art, ihr Inhalt, ihre Form etc. letzten Endes stets von der Entwicklung der Gesamtgesellschaft auf die Tagesordnung gesetzt werden. Und da der Mensch – wie das unsere detaillierten Ausführungen konkreter zeigen werden – ein antwortendes Wesen ist, besteht seine Rolle in diesem geschichtlichen Ablauf, auf die von der Gesellschaft gestellten Fragen derartige Antworten zu geben, die in ihren Folgen die faktisch wirksamen Tendenzen zu fördern, zu hemmen, zu modifizieren etc. imstande sein können. Natürlich darf dabei die Beziehung der Antwort zu der sie auslösenden Frage niemals als mechanische Verknüpfung verstanden werden. Wo es sich bloß um solche handelt, kommen Frage und Antwort als seinshafte Elemente einer Gesellschaft gar nicht vor. Keinerlei bloß seiende Konstellation von Gegenständen, Prozessen etc. enthält in diesem ihrem unmittelbaren Gegebensein eine zu beantwortende Frage. Diese erscheint als das Produkt eines denkenden und setzenden Subjekts, das die jeweils vorhandene, alte oder neue Konstellation, Tendenz etc. gedanklich als eine Frage deutet, um sie denn vorerst ebenfalls gedanklich als Antwort zu formulieren; erst auf dieser Stufe des Bewußtgewordenseins kann die Antwort geeignet sein, als Grundlage praktischer teleologischer Setzungen zu figurieren. Während noch in der organischen Natur die Wandlungen der stummen Gattungsmäßigkeit sich zwar in den Einzelexemplaren, aber nicht durch sie verwirklichen, besteht ihre Überwindung im gesellschaftlichen Sein gerade darin, daß die Einzelexemplare auch unmittelbar zu Organen und Träger der Wandlungen in der Gattungsmäßigkeit werden können. Freilich nicht in dem Sinne, als ob ihre selbstherrliche Initiative nunmehr Inhalt, Form, Richtung etc. der jeweiligen Wandlungen primär bestimmen könnte, vielmehr so, daß diese in der Gesamtgesellschaft seiend geworden, die Mitglieder der Gattung dazu veranlassen, ihr ökonomisch-soziales Wesen als an sie gerichtete Frage, als darauf gegebene Antwort – letzten Endes: bei Strafe des Untergangs – zu bearbeiten und teleologisch zu verwirklichen.

Selbst eine derartig abstrakte Beschreibung dieses sozialen Tatbestandes zeigt, daß die Anforderung der Gesellschaft an ihre Mitglieder, ihr gesellschaftliches Sein in

der Form bewußt teleologischer Setzungen zu verwirklichen, mit der Zunahme der rein gesellschaftlichen Komponenten im Zusammenleben der Menschen ständig im Zunehmen begriffen sein muß. Je primitiver eine Gesellschaft ist, je weniger ihr noch die Tendenz innewohnt, die Naturschranken radikal zurückzudrängen, desto seltener stellt sie vielfache Anforderungen an ihre Mitglieder, die diese nur auf dem Wege von Frage und Antwort erfüllen können. Hier interessiert uns bloß das Anwachsen solcher Entscheidungsformen sowohl der bloßen Quantität nach, als auch im wachsenden Umfassen der verschiedensten Lebensäußerungen. Die Betrachtung der so entstehenden – noch allgemeinen, ja vom Standpunkt der Praxis formell gehaltenen – Handlungsweisen setzt nun vom Standpunkt der sozial so zu handeln gezwungenen Menschen eine wachsende Differenzierung ihrer Reaktionsweisen auf die Wirklichkeit in der Reproduktion des eigenen Seins in der Gesellschaft durch. Wenn wir nun diesen Differenzierungsprozeß vom Standpunkt der in der Gesellschaft lebenden Einzelmenschen betrachten, so ergibt sich für sie, als Notwendigkeit der Selbsterhaltung, das mehr oder weniger bewußte Bestreben, diese immer heterogener werdenden, oft sogar widersprüchlichen Handlungsweisen auch in ihrem Selbst, auch subjektiv zu einem gewissen Einklang zu bringen. Eine solche Tendenz zur inneren Einheitlichkeit in den Reaktionen auf die Außenwelt, die hier Reproduktion des eigenen Seins einem jeden Organismus aufzwingt, entsteht bereits auf dem Seinsniveau der Organik. Dort ist freilich die Aufrechterhaltung der biologischen Reproduktion das herrschende Prinzip, das sich weitgehend ohne von einem Bewußtsein geleitet zu sein, zu vollziehen pflegt. Die Anpassung der Lebewesen an eine wesentlich neugewordene Umwelt hat gerade darin ihre Hauptschwierigkeit, daß die Anpassung sich zumeist auf die Funktion des Organismus als einheitlichen Komplexes bezieht. Es ist selbstverständlich, daß die noch weitgehend »naturhaften« Lebensumstände auf primitiven Stufen noch vielfach ähnliche Reproduktionsweisen (freilich bereits als aktive Anpassung) für die Einzelnen vorschreiben. Bei allen noch vorhandenen Ähnlichkeiten zu der Sphäre der Organik, zwingt selbst die primitivste Form der aktiven Anpassung in solchen Fällen qualitativ neue Momente dem Reproduktionsprozeß des Menschen auf. Dieses Neue ist eben die allmähliche Ablösung von rein biologisch spontanen Anpassungen durch mehr oder weniger, wenn auch noch so anfänglich bewußte. Der Grund des Wandels ist eben die aktive Anpassung an die Umwelt, aus welcher ein bestimmter Grad von bewußter Tätigkeit nicht mehr ausschaltbar ist. Damit hört aber die biologische Anpassung an eine sich total oder partial veränderte oder sich verändernde Umwelt auf, als alleiniger Regulator für die Reproduktion solcher Lebewesen zu funktionieren. Sie muß von einer gesellschaftlich-aktiven Anpassungsweise abge-

löst werden, worin die neue Art der seiend-praktischen Beziehung von Gattung und Gattungsexemplar sich in neuer Weise zu äußern vermag.

Die Erscheinungsweise, das Organ dieser gesellschaftlich gewordenen neuen Form der Reproduktion der Menschen ist eben ihre Seinsweise als Individualitäten. Die bloß naturhafte (biologische) Einzelheit des Einzelmenschen entsprach dem prinzipiell durch die Arbeit überwundenen Stadium der spontan biologischen Reproduktion. Da nun ihr Zurückgedrängtwerden (niemals ihr totales Verschwindenlassen) ein langwieriger, ungleichmäßiger, widerspruchsvoller Prozeß ist, die zunehmende Herrschaft des Gesellschaftlichen über das bloß Naturhafte, muß auch im gesellschaftlichen Leben das Entstehen und die zunehmende, subjektive wie objektive Gewichtigkeit der Individualität ebenfalls ein Prozeß mit solchen Bestimmungen sein. Wenn wir diesen Prozeß von seinen grundlegenden Bestimmtheiten ausgehend betrachten, so ergibt sich, daß die durch sein Vorherrschendwerden entstehende, sich extensiv wie intensiv verstärkt geltend machende Individualität ihrerseits ebenfalls einen so charakteristischen Prozeß vorstellen muß. Wenn wir diesen nur in seiner elementar entstehenden Seinshaftigkeit richtig begreifen wollen, so müssen wir uns, vorerst, von jeder Heranziehung von Wertbegriffen enthalten. Diese werden natürlich nur vorläufig ausgeschaltet, da sie gerade als solche sehr wichtige Bestimmungen der sich vergesellschaftlichenden Gesellschaften bilden. Jedoch die positive wie negative Werthaftigkeit kann nur dann ihrem Wesen nach richtig begriffen werden, wenn sie vorerst in ihrer nackten – und darum höchst unvollständigen – bloßen Seinshaftigkeit klar vor uns steht. Diese besteht primär darin, eine sich ständig vergrößernde Anzahl von unter sich höchst heterogenen Reaktionsweisen vom Standpunkt der möglichst erfolgreichen (darum Einheitlichkeit erstrebenden) Reproduktion des jeweiligen Menschen, der so gesellschaftlich gezwungen ist, Individualität zu werden, in ein in sich praktisch funktionierendes hierarchisches System zu vereinigen. Dabei hat auch noch hier die Hierarchie nur insofern einen wertverbundenen Charakter, als die Heterogenität der auslösenden Anlässe, ihre oft praktisch auftretende Widersprüchlichkeit, den jeweiligen Menschen dazu zwingen, zwischen ihren abweichenden oder entgegengesetzten Forderungen unter bestimmten Umständen in je einer bestimmten Praxis eine Wahl zu treffen, die eine der Reaktionsarten der anderen unterzuordnen etc. Ohne eine solche Einheitstendenz in seinen praktischen Entscheidungen könnte in einer einigermaßen entwickelten Gesellschaft kein Mensch zu einer auch nur annähernd funktionierenden Lebensführung gelangen.

Diese Aufgabe ist also eine gesellschaftlich aufgegebene. Und es wäre vom Standpunkt einer auch nur einigermaßen angemessenen Erkenntnis des gesell-

schaftlichen Lebens höchst fehlerhaft, die allgemein übliche Praxis zu befolgen, wonach man die Kategorie der Individualität für die sogenannten großen Männer, oder allenfalls für die Intelligenz aufsparen würde. Nein. Das gesellschaftliche Phänomen, das uns hier beschäftigt, ist viel breiter. Zum Beispiel ob ein kleiner Beamte seine Arbeit um seiner Familie (z. B. Erziehung seiner Kinder) willen vernachlässigt, oder umgekehrt, ob jemand eine unbemerkt gefundene Brieftasche abgibt oder das Geld behält, ob er im öffentlichen Fahrzeug einer alten Frau seinen Sitz überläßt etc., das sind heute so gut wie ausnahmslos Ausdrucksweisen der Persönlichkeit. In primitiven Gesellschaften konnte noch die Sitte, im Hochmittelalter die Religion solche Verhaltungsweisen in ihrer überwiegenden Mehrheit – wenigstens tendenziell – gesellschaftlich einheitlich regeln. Dabei muß auch hier die Bezeichnung »tendenziell« hinzugefügt werden, denn seit dem Verlassen der allerprimitivsten Gesellschaftszustände ist die Wirksamkeit gesellschaftlicher Gebote und Verbote eine bloß tendenzielle, niemals mehr eine naturhafte generelle Regelung, wie die biologische bei den Tieren.[22] Die Individualität als ein gesellschaftlich bestimmtes, eigenes System des Reagierens auf die Alternativen, die das Leben (das Alltagsleben) stellt, charakterisiert heute schon so gut wie alle Menschen der Gesellschaft und ist objektiv seinsmäßig ein Produkt der Jahrtausende währenden Entwicklung der Gesellschaft zu einer tendenziell allseitigen Gesellschaftlichkeit, natürlich auch im Reproduktionsprozeß der einzelnen Gattungsexemplare.

Bisher wurde das Element des Werts und der Bewertung aus unseren Beschreibungen bewußt abstrahierend weggelassen. Aber die einfachste Betrachtung des Alltagslebens zeigt, daß es sich bloß um eine methodologisch angewendete Abstraktion von den kompletten seinshaften Situationen des Lebens gehandelt hat. Denn in jeder teleologischen Setzung ist eine Wertung enthalten. Behalten oder Abgeben des gefundenen Geldes im obigen Beispiel enthält einerseits die wertende Stellungnahme, ob dem gesellschaftlichen (rechtlichen) Verbot gefolgt werden soll oder nicht, und damit verbunden aber auch darüber hinaus noch die subjektivere Wertung, ob ich (Mensch X oder Y) nun dieser oder jener Wertung entsprechend im gegebenen Fall handeln soll. Im Leben handelt es sich aber nur unmittelbar, freilich auch künstlich isoliert, um solche Einzelentscheidungen. Der Lebenslauf eines jeden Menschen besteht aus einer Entscheidungskette, die

22 Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß bei Haustieren, die in ständigen und – den gestellten Aufgaben entsprechend – komplizierten Beziehungen zu den Menschen stehen, sich Ansätze zu solchen differenzierteren Reaktionsweisen zwangsläufig auszubilden pflegen; man denke bloß an Hunde oder Pferde.

aber nicht ein einfaches Nacheinander von verschiedenen heterogenen Entscheidungen beinhaltet, sondern stets auf das Subjekt dieser Entscheidung spontan rückbezogen wird. Die Wechselbeziehungen dieser Komponenten auf den betreffenden Menschen als Einheit bilden das, was wir im Alltagsleben mit Recht den Charakter, die Persönlichkeit des einzelnen Menschen zu nennen pflegen.

Freilich, wie stets im gesellschaftlichen Leben bleibt ein solches gewichtiges Phänomen des Alltagslebens niemals allein auf sich selbst beschränkt. Eine nirgends unterbrochene Reihe der Vermittlungen führt von hier zu den gewichtigsten Entscheidungen, die im Menschenleben überhaupt getroffen werden können. Es können dabei vom Standpunkt der Geschichte der Gesellschaft Erkenntnisse und Wertungen, die die Unmittelbarkeit des Alltagslebens hinter sich lassen und scheinbar mit ihnen nicht oder kaum in Beziehung gebracht werden können, entstehen. Wir sagen z. B. oft, daß das Privatleben (Alltagsleben) bei der Beurteilung eines großen Politikers, Gelehrten, Künstlers gar nicht in Betracht kommen soll. Das ist in einem partiell methodologischen Sinn sogar richtig, wenn wir etwa erklären, daß große Kunstwerke unabhängig vom Lebenslauf ihres Schöpfers beurteilt werden sollen. Aus Gründen, auf die wir sogleich zu sprechen kommen werden, enthält dieses methodologische Abstrahieren sogar eine bestimmte und beschränkte ontologische Berechtigung: es gibt ganze, mitunter sogar große Komplexe des Alltagslebens, die in der richtigen Beurteilung solcher Phänomene nur verwirrend, vom Wege des wirklichen Verständnisses ablenkend wirken würden. Andererseits können aber gerade für das Alltagsleben typische Reaktionsweisen der Menschen ihre im gesellschaftlichen Sinne höchsten Objektivationen positiv oder negativ entscheidend oder zumindest mitentscheidend beeinflussen; man denke etwa, um ein weitverbreitetes Moment des Alltagslebens zu erwähnen, an die Rolle der Eitelkeit (oder ihres Fehlens) in den höchsten Produktionen der gesellschaftlichen Betätigungen der Menschen.

Diese – halbaufgehobene – Beschränkung ist deshalb gerade ontologisch weder unrichtig noch bloß zufällig. Es ist abstrakt allgemein richtig, sowohl daß die gesellschaftlich relevanten Aufgaben nur durch Alternativentscheidungen der Einzelmenschen ins Sein umgesetzt werden können, wie daß keine bloß persönliche Alternativentscheidung entstehen kann, ohne in ihren entscheidenden Zügen gesellschaftlich bestimmt zu sein. Zugleich jedoch zeigt jedes unbefangene Betrachten solcher Komplexe, daß ihre Relevanz auf beiden Polen (Gesamtgesellschaft und Einzelmensch) äußerst verschieden zur Geltung zu gelangen pflegt. Von oft sachlich wichtigen gesellschaftlichen Wandlungen, die ganze Völker (die Mehrzahl ihrer Bevölkerung) in Bewegung setzen, führt eine ganze Skala der

Vermittlungen zu solchen, die fast unbemerkt an ihnen vorbeizugehen scheinen. Und es verbindet und trennt im Leben der Einzelmenschen ebenfalls eine solche Skala der Übergänge jene gesellschaftlichen Ereignisse, die eine Art Umsturz im Privatleben der Gattungsexemplare hervorrufen von jenen, die auf die Entwicklung der Individualitäten als solcher ganz oder beinahe wirkungslos bleiben. Je mehr mit dem Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft der innere wie äußere Wirkungskreis der Individualität sich ausdehnt, desto abgestufter, tendenzhafter müssen diese Wechselwirkungen auf beiden Polen werden. Es handelt sich also in diesen immer differenzierter werdenden Reaktionsweisen der Menschen auf ihre gesellschaftliche Umwelt nicht nur um eine fast schrankenlos erscheinende Vermehrung der Lebensprobleme, die nur so in der Persönlichkeit zur subjektiven Einheit gebracht werden können, sondern auch um ihre schon alltäglich entstehende Abstufung in bezug auf ihr gesellschaftliches Gewicht. Und zwar sowohl um den in der Alternative zu Entscheidung kommenden gesellschaftlichen Gehalt, wie um das Gewicht der Entscheidung für das persönliche Leben ihres Subjekts. Beide Reihen laufen in keinem Menschen unabhängig voneinander ab, die Bedeutung jedoch, die die Entscheidung auch für das Individuum erlangt, steht in keinem allgemein gesetzmäßig erfaßbar scheinenden Verhältnis zu dessen innerer Entfaltung; äußerlich nichtig Scheinendes kann für den Einzelmenschen lebensentscheidend werden und er kann zugleich an objektiv höchst bedeutsamen Scheidewegen achtlos vorbeigehen.

So scheint unsere nähere – noch immer wertfreie – Betrachtung einer irrationalistischen Anarchie entgegenzuführen. Dieser Schein einer Irrationalität entsteht jedoch bloß daraus, daß der Aufbau der jeweiligen allgemeinen Gattungsmäßigkeit aus der gesellschaftlich-dynamischen Synthese der Einzelentscheidungen und ihrer analytischen Zerlegung, der Versuch der Erkenntnis, welche Variationen in der Rückwirkung der allgemeinen Gattungsmäßigkeit auf die echte, auf die eingebildete etc. Persönlichkeit in den Versuchen, eine Einheit des Ichs aus sich zu formen, entstehen, in ihrer Unmittelbarkeit sehr heterogene Prozesse zu sein scheinen, deren Einheit nur eine zugleich sehr allgemeine und sehr konkrete Analyse beider Faktoren richtig zu beleuchten imstande sein kann. Diese grundlegende Dualität in der unmittelbaren Seinsgegebenheit, in der Polarisation der Gattung auf reale Totalität und reale Einzelexemplare kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, daß wir unsere bisherige, rein auf das Sein gerichtete, Wert und Wertung abstraktiv ausschaltende Betrachtungsweise durch gedankliche Einbeziehung dieser Faktoren erweitern. Denn bei einer solchen umfassenderen Sicht, wenn sie dabei weiter im Sein fundiert bleibt, gehören Wert und Wertung als Bestandteile der alles unmittelbar in Gang setzenden Alternativent-

scheidungen zu den Momenten des gesellschaftlichen Seins, und heben sich keineswegs von dessen Komplexität derart absolut kontrastierend ab, wie dies die meisten (zumeist erkenntnistheoretisch orientierten) bürgerlichen Philosophen zu behaupten pflegen.

Ja, man muß sogar sagen, daß die unmittelbar am stärksten wirkende Errungenschaft der Marxschen Methode des Klassenkampfes als reale Bewegungskraft der gesellschaftlichen Entwicklung und damit als entscheidender Motor in der Geschichte der menschlichen Gattung als seiend wirkender Faktor nicht vollständig verstanden werden kann, ohne den Komplex der Entscheidungen aus denen die menschliche Individualität als Überwindung der bloßen Einzelheit überhaupt entsteht, als wertende und gewertete reale Momente des Gesamtprozesses verstehen zu lernen. Marx hat diesen Tatbestand in seinem bedeutenden Jugendwerk »Elend der Philosophie« zur vollen Klarheit gebracht. Es ist die objektive ökonomische Entwicklung, die eine Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt, indem sie für sie gemeinsame Situationen, gemeinsame Interessen schafft. Damit ist aber die objektiv so entstehende Klasse zwar »bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst«. Erst im Kampf, dessen unmittelbare Genesis ohne immer wirkende Alternativentscheidungen von einzelnen Menschen unmöglich verstanden werden kann, entsteht das, was Marx mit Recht als »Klasse für sich selbst« bezeichnet. Erst von nun an ist ein zur echten Entfaltung erhobener Kampf, ein politischer Kampf möglich.[23] Wenn wir nun das für unser gegenwärtiges Problem sehr wichtige Moment hinzufügen, daß nach Lenin das zu einer solchen Praxis unentbehrliche adäquate Bewußtsein des Handelns »dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden kann, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern«[24], so sehen wir einerseits, daß jede Alternativentscheidung eines jeden zur Individualität gewordenen Arbeiters ein bestimmtes Stadium der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins als Basis voraussetzt, andererseits und zugleich jedoch auch, daß die hieraus entspringende kollektive Praxis (praktische Synthese von vielen unmittelbar persönlichen Alternativentscheidungen) unmöglich eine bloß unmittelbare mechanisch-kausale Folge der objektiv gesellschaftlichen (ökonomischen) Entwicklung sein kann, sondern die individuelle und darum verschiedene Alternativentscheidung vieler voraussetzt, wobei natürlich unbedingt die fundierende Realität, daß jede dieser Alternativent-

23 Marx: Elend der Philosophie, Stuttgart 1919, S. 162.
24 Lenin Werke, IV/2, Wien/Berlin, S. 216/217.

scheidungen vom ökonomischen Sein hervorgerufen und also ihr einzig realer Spielraum letzthin bestimmt bleibt, unbedingt zumindest mitgedacht werden muß.

Bevor wir in der für uns vorgeschriebenen Richtung weitergehen könnten, muß allerdings noch etwas grundlegend Selbstverständliches, aber bisher noch nicht ausgesprochen Formuliertes, unmißverständlich ausgesprochen werden: die Gattung, die die Einzelmenschen bestimmt und die sich aus ihrer Existenz und Praxis aufbaut, ist nicht bloß ein sich immer stärker differenzierender und demzufolge stets neue Differenzierungen schaffender Prozeß, sondern – von einer bestimmten Entwicklungsstufe an – seinem seienden Wesen nach ein Ergebnis gesellschaftlich entfachter miteinander kämpfenden Kräfte: ein Prozeß der Klassenkämpfe in der Geschichte des gesellschaftlichen Seins. Der Einzelmensch also, der durch die Alternativentscheidungen seiner Praxis, sich selbst gesellschaftlich zu reproduzieren trachtet, muß in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle – einerlei mit wieviel Bewußtheit – auch dazu Stellung nehmen: wie er sich Gegenwart und Zukunft der Gesellschaft, in der er sich, durch solche Entscheidungen vermittelt, individuell reproduziert, vorstellt, wie er sie als Sein wünscht, welche Richtung des Prozesses seinen Vorstellungen über den günstigsten Verlauf seines eigenen Lebens und dem seiner Mitmenschen entspricht.

Ohne hier noch auf die Problemkomplexe eingehen zu können, die die zentrale Wirksamkeit der Klassenkämpfe für den Prozeß der Entwicklung der Gesellschaft in ihrer Ganzheit aufwirft, also vorerst beim Problem der Entstehung, des Wirksamwerdens ihrer Rolle für die Individualität stehenbleibend, muß festgestellt werden, daß das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft schon auf frühen Stufen, später extensiv wie intensiv gesteigert, das Problem der Konvergenz oder Divergenz zwischen individueller und gesamtgesellschaftlicher Entwicklung ununterbrochen und das Wesen sämtlicher Reproduktionsakte der Menschen bestimmend aufwirft. Daß die gesellschaftlich fundierte Gattungsmäßigkeit der Menschen nicht mehr eine stumme sein kann, und in welcher Weise sie nicht mehr stumm ist, kommt gerade hier unmißverständlich zum Ausdruck. Es handelt sich also nicht bloß darum, daß die Differenziertheit der einzelnen Alternativentscheidungen im Leben des Individuums noch dadurch gesteigert wird, daß er nicht in einem statischen Zustand, sondern inmitten eines stetigen Prozesses von Zusammenstößen gegensätzlicher seiender Kräfte seine Entscheidungen zu treffen hat, sondern auch darum, daß auch diese Entscheidungen (bewußt oder unbewußt, beides mit vielen Übergängen) aus den die Gesellschaft bewegenden praktischen Widersprüchen entsteigen und deren Ausgang – zumeist unabhängig von ihrer diesbezüglichen Bewußtheit – objektiv-praktisch irgendwie, wenn auch noch so

minimal, mitbeeinflussen. Wenn wir also, um das Individuumwerden des Menschen so vielseitig und objektiv wie möglich zu verstehen, seine lebensnotwendigen Versuche, die inhaltlich wie formell äußerst heterogene Einzelerscheinungen als dynamische Elemente der eigenen Persönlichkeit in sich zur Einheit zu bringen, verstehen wollen, so können wir dies nur tun, wenn wir dauernd vor Augen behalten, daß in diesem stets bewegten, stets prozessierenden Komplex jedes Moment aus gesellschaftlich realen Problemen der jeweiligen Stufe der Gattungsmäßigkeit entsteigt, und in welche Praxis immer umgesetzt, letzten Endes ebenso in dieser mündet.

Es ist also ontologisch unmöglich, eine Individualität ohne diesen Ursprung und ohne einen solchen Ausgang sich auch nur vorzustellen, geschweige denn in ihrem isoliert gedachten Sein, in ihrer – von hier aus gesehen angeblichen – Eigenbewegung das vereinheitlichende, das die Individualität real leitende Prinzip zu erblicken. Diese theoretisch schroffe Negation weitverbreiteter tiefeingewurzelter Vorurteile verliert nichts von ihrer Schärfe, wenn erläuternd hinzugefügt werden muß, daß damit die unmittelbar primäre Wirksamkeit der subjektiven Bewegungsfaktoren keineswegs geleugnet, im Gegenteil vollauf bestätigt werden soll. Denn ohne Anerkennung dieser Seinshaftigkeit in der Lebensunmittelbarkeit der Individuen, konnten sie keine Individualitäten werden, sondern bloß mechanische Produkte der gesellschaftlichen Entwicklung. Und dadurch wären sämtliche spezifischen Züge des gesellschaftlichen Seins, die es von jedem anderen Sein unterscheiden, gedanklich wieder ausgelöscht. Eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins muß jedoch, wenn sie dessen Seinszusammenhänge nicht verfälschen will, gerade ihre spezifischen Züge in ihrem originären Geradesosein zu erfassen versuchen. Und es ist gerade für das gesellschaftliche Sein zutiefst entscheidend charakteristisch, daß sämtliche, erst in ihm entstandenen, nur in ihm möglichen Bewegungsprozesse von Komplexen der menschlichen Praxis ihrer Genesis nach in der jeweiligen Entwicklungsweise der Gesellschaft, in ihrer Ökonomie fundiert und bis ins spezifisch Charakteristische hinein von ihr bestimmt sind; in ihrer unmittelbaren Dynamik dagegen ein sehr weitgehendes Eigenleben, eine eigene dynamische Entfaltung ihr eigen nennen können, und zwar sowohl formell, wie inhaltlich.

In dieser, bei aller unmittelbaren Gedoppeltheit unzertrennbaren Einheit kommt das Wesen der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit auf dieser Stufe ihrer Entfaltung klar zum Ausdruck. Die früheren engeren, bloß »organischen« Verbindungen zwischen Gattung und Exemplaren sind, bei allen objektiven Entwicklungserrungenschaften noch in mancher Hinsicht Arten der stummen Gattungsmäßigkeit im Naturzustand. Bei allen objektiv doch wirksamen Wand-

lungen erscheint darum hier die Gattungsmäßigkeit noch als etwas unerschütterbar Fixes und das Verhalten des Einzelexemplars zu ihr als dem Menschen ewig naturhaft Angeborenes. Erst eine relativ entwickeltere Vergesellschaftung der Gesellschaft kann das Verhältnis der Gattung zu ihren Exemplaren in einen gedoppelten Prozeß verwandeln, in welchem aus ihrer praktisch aktiven Wechselwirkung die Gattungsmäßigkeit selbst als gesellschaftlich-geschichtlich prozessierend hervorgeht. Natürlich ist auch dieser Stand der Dinge in keinerlei Hinsicht das Produkt einer historischen Teleologie. Wir haben die unmittelbare Umwelt solcher Verhaltensweisen der Menschen früher angedeutet. Marx gibt schon sehr früh eine präzise Beschreibung der ökonomischen Umstände: »Im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z. B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität.« Erst im Kapitalismus tritt »der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum, die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum« ... auf. »Die Konkurrenz und der Kampf der Individuen untereinander erzeugt und entwickelt erst diese Zufälligkeit als solche. In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.«[25] Dadurch sind die besonderen Formen bestimmt, die das Verhalten des Individuums in einer solchen Gesellschaft der Klassengegensätze konkretisieren.

Die Individualität kann sich deshalb auch darin zum Ausdruck bringen, daß sie in jenen Kämpfen, die jede Gesellschaft zu bestehen hat, um sich als eine Stufe der Gattungsmäßigkeit praktisch durchzusetzen, für oder gegen die vorhandene Gesellschaft Stellung nimmt, und sie kann dies sowohl im Namen der Vergangenheit wie in dem der Zukunft tun, wobei auch diese ebenso eine reformierend-allmähliche Umgestaltung des Gegenwärtigen, wie seinen revolutionären Umsturz bedeuten können. Diese historisch-inhaltlich so weitgespannte Skala ist eines der wichtigsten Momente, die dem Einzelmenschen entweder dazu verhelfen, seine Entschlüsse auf noch so heterogenen Gebieten und Niveaus in seiner Persönlichkeit zur subjektiv-dynamischen Einheit zu erheben, oder ihn in diesem Einheitsstreben zu einem inneren Scheitern führen, das natürlich auch ein äußeres Versagen der ganzen Lebensführung zur Folge haben kann. Das ist natürlich nur ein Beispiel aus der schrankenlos scheinenden Reihe der so entstandenen und

25 MEGA I/5, S. 65 f.

wirkenden Möglichkeiten. Auf der bis jetzt erlangten Stufe der Konkretisierung wäre der Versuch einer bestimmteren Anordnung dieser Möglichkeiten von vornherein zum Scheitern verurteilt. Erst eine – soweit wie heute möglich – systematisch durchgeführte Ontologie des gesellschaftlichen Seins und, konkreter gesprochen, eine auf dieser fußende ontologische Theorie der verschiedenen Formen und Stufen der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, der in ihnen formell und inhaltlich wirksamen Gattungsmäßigkeit könnte uns dazu verhelfen, die hier vorhandene Problematik auch nur einigermaßen angemessen zum Ausdruck zu bringen. Hier müssen wir uns vorerst auf einige notwendigerweise noch abstrakt bleibende allgemeinste Andeutungen beschränken.

Vor allem ist schon bis jetzt deutlich geworden, daß die Individualität des Menschen unter keinen Umständen eine ursprüngliche, angeborene Eigenschaft des Menschen sein kann, sondern das Ergebnis eines langwierigen Prozesses der Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, ein Moment seiner gesellschaftlichen Entwicklung ist, das man sowohl in seiner Seinshaftigkeit, wie in seinen perspektivischen Möglichkeiten nur aus der Geschichte seinem wahren Wesen nach begreiflich zu machen imstande ist. Die gesellschaftlich-geschichtlich determinierte Genesis der menschlichen Individualität muß schon deshalb energisch in den Mittelpunkt solcher Analysen gerückt werden, weil Gesellschaftswissenschaft wie Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft gleicherweise dazu neigen, in der Individualität eine alles begründende, keiner Ableitung bedürftige Zentralkategorie des menschlichen Seins zu erblicken. Ein solcher, durch nichts begründeter, durch nichts begründbarer Ausgangspunkt erscheint dem Individuum gewordenen Menschen unserer Gegenwart als derart selbstverständlich, daß er in den meisten Fällen nicht einmal ein Bedürfnis nach Begründung empfindet, ja auf jeden Versuch einer historisch-genetischen Ableitung mit einer aus unmittelbarer Abneigung entsprungenen Ablehnung reagiert. Die Ontologien der jüngsten Vergangenheit, die aus dem Kampf gegen die universelle Manipulation, also gegen Positivismus und Neopositivismus entstanden sind (Jaspers, Heidegger, Sartres Anfänge) zeigen deutlich die Tendenz, ganz spezifische, zeitbedingte Züge der gegenwärtigen sozialen Entwicklung des Menschen zu ontologisch zeitlos grundlegenden Kategorien im Verhältnis des Menschen zur »Welt« zu erheben. Daraus können vorübergehende Faszinationen entstehen (und sind auch ebenso entstanden, wie in vielfach ähnlich eingestellten Literaturrichtungen derselben Zeit), aber kein methodologisch gangbarer Weg zur ontologischen Erklärung ihrer spezifischen gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis, ihrer sich daraus entwickelnden Perspektiven und Sackgassen. Als bezeichnendes Beispiel sei nur auf die phänomenologische Analyse des »Zeugs« bei

Heidegger hingewiesen. Eine reale soziale Genesis (die Arbeit) steht ganz außerhalb seiner Betrachtungen, wie ja tatsächlich im unmittelbaren Alltagsleben des heutigen Menschen, aber nur in diesem, das »Zeug« eben bloß »zuhanden« ist. Aus dieser Voraussetzung, die eine unkritische Verallgemeinerung eines Moments des gegenwärtigen Alltagslebens beinhaltet, werden wichtige ontologische Folgerungen, die sich auf »den Menschen überhaupt« beziehen, gezogen. Heidegger sagt: »Nur weil Zeug dieses An-sich-Sein hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar«.[26] So abstrahierend vereinfacht wir hier diese relativ neue Etappe in der Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit behandeln können, setzt der Zugang dazu doch stets die allgemeine Klärung von dabei entstehenden grundlegend typischen Situationen mit ihren Voraussetzungen und Folgen voraus.

Zuallererst muß, wie dies schon bisher geschehen ist, das untrennbar simultane gesellschaftliche Sein in beiden Momentenkomplexen dieser gesellschaftlich-geschichtlich bestimmten Stufe der Gattungsmäßigkeit klar umrissen werden. Alle Fragen, inhaltlich wie formell, die in den praktischen Objektivierungen der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Individualität auftauchen, die in ihr rein praktisch oder praktische Probleme philosophisch, künstlerisch etc. objektivierend wirklich werden lassen, haben eine solche Doppelbestimmtheit: einerseits zeigen sie in einem Einzelfall eine der vielfältigen Möglichkeiten, die auf einer bestimmten Stufe der Gattungsmäßigkeit notwendig entstehen kann, andererseits weisen sie als Einzelentscheidungen (unmittelbar-direkt oder aus der Unmittelbarkeit heraus verallgemeinert) auf jene aktuellen Probleme der gerade verwirklichten Gattungsmäßigkeit hin, deren ökonomische Grundlage ihre individuelle Verwirklichung unmittelbar hervorgerufen haben. Es handelt sich also immer um Wechselbeziehungen, die aus dem Seinsverhältnis zweier letzthin, aber nur letzthin einheitlich bestimmter Prozesse entsprungen sind; aus dem Prozeß der allgemeinen Gattungsmäßigkeit und aus ihrer realen Erscheinungsweise im praktischen Prozeß der Reproduktion der Einzelexemplare. Daß der erste Prozeß unmittelbar aus der gesellschaftlichen Synthese der Einzelakte der zweiten entsteht, ist eine Selbstverständlichkeit, die aber die Tatsache der Heterogenität, ja der Gegensätzlichkeit der Einzelakte nicht nur nicht aufhebt, sondern geradezu hervorbringt. Man darf hier nie vergessen, daß dieser Prozeß auch seinem Gang entgegengesetzte Momente synthetisch in sich birgt. Die für unsere Frage so fundamentale Tatsache des Klassenkampfes bringt notwendig mit sich, daß es für

26 Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1941, S. 69.

das echte Sein eines jeden Moments in diesem Prozesse im höchsten Grade charakterisierend ist, wieviel Verneinung (nach vorwärts oder nach rückwärts gewandte, von welcher Kraft, von welcher Qualität etc.) ein jedes der Momente als Komponente der jeweils real vollzogenen Entscheidung mitenthält. Und das hat wieder zur notwendigen Folge, daß jedes solche Moment nicht nur an sich eine höchst komplizierte Synthese darstellt, sondern sowohl als Gegenwart wie als Vergangenheit in den verschiedensten Weisen gesellschaftlich bewertet werden muß. Für jeden, der in der Gegenwart so oder so handelt, ergibt sich in den meisten Fällen als Grundlage seiner Entscheidung nicht nur das gerade aktuelle gesellschaftliche Sein, sondern untrennbar davon, woher es kommt und welche Richtung es ins Zukünftige einzuschlagen beabsichtigt. Diese Wertungen sind im Laufe des realen Prozesses, der sie hervorruft, ebenfalls den vielfältigsten Änderungen unterworfen. Jedoch erst so, in diesem prinzipiell gedoppelten Wandel kann der geschichtliche Ablauf der Gattungsmäßigkeit für die Menschen zu ihrer eigenen Geschichte werden. Es ist vielleicht überflüssig noch hinzuzufügen, daß dieser gedoppelt prozessierende Prozeß seine wirklichen Bestandteile nicht nur in den unmittelbar realen praktischen Akten der Gesellschaft und der sie vollziehenden Einzelmenschen besitzt, sondern in allem, was die geschichtliche Entwicklung der Menschheit hervorgebracht hat. Wissenschaft, Kunst, Philosophie bilden nicht weniger seine Werte setzenden, Werte zerstörenden Momente, wie die Aktionen der Menschen im engeren Sinn. Ja, je mehr ein solches Moment zur Vergangenheit wird, desto mehr. Ein großer Teil der realen Handlungen versinkt ja in Vergessenheit und nur diejenigen, deren Wesen, Sinn, Wert etc. als Moment eines Entwicklungsstadiums der Gattungsmäßigkeit ins Bewußtsein gehoben bleibt, bildet ein Material für die späteren Wertungen. Man kann sagen: die wesentliche Ideologie, die von der Gesellschaft produziert wurde und produziert wird.[27]

Daß der so geschilderte objektive Prozeß, sowohl in seinem gesellschaftlichen Sein als Gegenwart, wie als verschieden bewertete, aber irgendwie das gegenwärtige Handeln beeinflussende Vergangenheit, wie als sichtbar gewordene Perspektive sich aus Einzelakten der Menschen zusammenfügt, ist uns bereits bekannt. Wenn wir uns nun diesen Einzelakten zuwenden, so sehen wir an ihnen eine nicht weniger komplizierte Vielfältigkeit des Prozessierens. Vor allem sind sie unmittelbar notwendige Akte im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß der jeweiligen

27 Wir erinnern nochmals an die bereits zitierte Marxsche Bestimmung der Ideologie als Mittel, gesellschaftliche Konflikte bewußt zu machen uns auszufechten.

Einzelmenschen. Daß sie darin primär Antworten sind, die die Menschen, im Interesse ihrer Selbstreproduktion auf gesellschaftliche Lagen, Prozesse etc. zu geben veranlaßt werden, ist uns ebenfalls bekannt. Jetzt gilt es nur, das bisher Dargestellte ergänzend und zugleich weiterführend festzustellen, daß die vom Einzelmenschen mehr oder weniger bewußt erstrebte subjektive Vereinheitlichung dieser seiner Reaktionsakte auf seine gesellschaftliche Umwelt nur in ihrer künstlich vereinfachtesten Unmittelbarkeit als rein subjektive Akte im engeren Sinne betrachtet werden dürfen. Nicht nur, was sie auslöst, ist, letzten Endes, Anlaß, um eine »Antwort« auf von der Gesellschaft gestellte Fragen hervorzubringen, auch ihr Inhalt, obwohl dessen unmittelbare Intention vom Subjekt als solchem ausgeht, kann seinem entscheidenden Gehalt nach vor allem nur auf die Gattungsmäßigkeit des betreffenden Menschen gerichtet sein. Da der Mensch nie in menschenleeren Situationen handeln kann, ja jede seiner Taten, auch die eigenwilligsten, da jeder Verwirklichungsversuch seiner persönlichsten Gedanken oder Gefühle von Menschengemeinschaften ausgehen und irgendwie in diese münden, muß mit Marx gesagt werden: »Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«[28] So muß gerade der echtest persönliche Gehalt solcher Entscheidungen im einzelnen und noch mehr in ihrer vereinheitlichenden Synthese zur persönlichen Eigenart in der Praxis irgendwie auf die Probleme der jeweilig vorhandenen Gesellschaft orientiert sein, muß das Bestreben enthalten, einerlei mit welchen Bewußtseinsinhalten und -richtungen, in der jeweilig entstehenden Gattungsmäßigkeit eine bestimmte, der Persönlichkeit angemessene Rolle zu spielen. Natürlich ist Gelingen oder Versagen eines solchen Selbstaufbaus des Menschen primär, unmittelbar von seinen persönlichen Gegebenheiten bestimmt (Talente, moralische Anlagen etc.). Aber, selbst die Art, wie diese jeweils in Erscheinung treten können, wie sie sich auch nach außen auswirken, wie dies wiederum auf den setzenden Menschen rückwirkt etc., kann unmöglich losgetrennt von den gesellschaftlichen Reaktionen, die sie auslösen, begriffen werden.

All dies zeigt sich bereits in der bloßen Faktizität solcher Akte, auch wenn wir sie noch von den Wertproblemen ihrer Entstehung, Wirkung, Rückwirkung, Ausstrahlung auf andere etc. abstrahiert betrachten. Aber diejenigen, die im Akt des Wertsetzens, der Wertung, der Wertkontinuität und -diskontinuität etc. Phänomene zu erblicken meinen, die die menschliche Persönlichkeit als selbständige, auf sich selbst gestellte Seinsgegebenheit, ja als Gegenkraft zur gesellschaftlich

28 Rohentwurf, S. 6.

fundierten Gattungsmäßigkeit bestimmen zu können meinen, müssen gerade an den – wertmäßig – zentralen Seinsproblemen achtlos vorbeigehen. Denn es ist nicht wahr, daß das Gelingen oder Scheitern der die Persönlichkeit aufbauenden Vereinheitlichung der Reaktionsweisen auf die Wirklichkeit letzthin bloß subjektiv-persönlichen Charakters wäre. Gerade wertmäßig ist das Entgegengesetzte der Fall, das Sichbewähren der Persönlichkeit kann sich nur in der Wechselbeziehung mit anderen Menschen, mit der gesellschaftlichen Umgebung durchsetzen oder scheitern. Ein einsamer, im Ich verbleibender Entschluß hat nicht nur keine soziale Realität, sondern auch keine persönliche. Denn kein Mensch kann eine Sicherheit a priori darüber haben, ob sein Beschluß auch wirklich einer, d. h. wenigstens bis zum Versuch der Verwirklichung gedeihender ist, oder ein bloß flüchtiger Einfall, der nicht einmal für sein Subjekt wirklich charakteristisch sein muß. Auch das zutiefst innerliche Gefühl kann seine Echtheit nur erweisen, indem es sich in irgendeiner Weise in Taten umsetzt, und solche sind nur im Zusammenleben mit anderen Menschen (also: nur gesellschaftlich) möglich. Natürlich bedeutet das unter keinen Umständen, daß das gesellschaftliche Sichdurchsetzen oder Scheitern der Persönlichkeit nunmehr den Wertmaßstab für ihre echte oder unwahre Substanz ergeben müßte. Schon im antiken Rom heißt es: »Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.« Daraus folgt jedoch keineswegs von vornherein eine Wertüberlegenheit des Subjekts seiner gesellschaftlichen Umwelt gegenüber, wie das der moderne Subjektivismus oft verkündet, sondern »bloß« eine sehr wichtige neue Bestimmung des Verhältnisses in den letzthin (aber bloß letzthin) vereint und unmittelbar (aber bloß unmittelbar) getrennt ablaufenden beiden Prozessen der Gattungsmäßigkeit: die ihrer Gesamtheit und die ihrer (menschlichen, persönlichen) Bestandteile. Hier zeigt sich wieder ein neuer entscheidender Unterschied zwischen der stummen Gattung in der Natur und der Überwindung dieser Stummheit im gesellschaftlichen Sein der Menschen. Dort handelt es sich einfach um Sein oder Nichtsein der Gattung; verknüpft sich das letztere mit ihrer Verwandlung in eine andere, so ist eben im Untergang der einen Gattung eine neue, eine andere entstanden. Erst mit der Überwindung der Stummheit entsteht eine radikal neue Form der Gattungsmäßigkeit: eine Substanz, die sich im ununterbrochenen Prozeß des Wandelns zugleich aufhebt und bewahrt, in welchem der Wechsel von Kontinuität und Diskontinuität in den Prozessen gleicherweise, den inneren und äußeren Umständen der Veränderungen entsprechend, Träger sowohl von Erneuerungen wie von Stagnationen und sogar von Untergängen werden kann.

Wenn wir also die grundlegende Feststellung von Marx, die gesellschaftliche Überwindung der stummen Gattungsmäßigkeit, fruchtbar auf das gesellschaft-

lich-geschichtliche Sein anwenden wollen, so müssen wir die so neuentstandene Gattungsmäßigkeit auch insofern von der überwundenen abgrenzen, daß jene nicht nur eine prinzipiell anders prozessierende ist, sondern schon im Prozeß selbst – gerade den Charakter ihres Seins betreffend – völlig radikal neue Züge jedem Natursein und vielfach auch dem jeweils vorangegangenen gesellschaftlichen Sein gegenüber aufweist. Wir haben einige dieser neuen Züge bereits behandelt und werden im Laufe unserer konkreteren Analysen noch auf mehrere näher eingehen müssen. Hier sei nur, der gegenwärtigen Problemlage entsprechend, die Wandlung in der Beschaffenheit der Gattungsmäßigkeit selbst besonders hervorgehoben. Wie eben angedeutet, ist sie nicht mehr etwas Stabiles (wenn auch dem Untergang Ausgesetztes), sondern die Synthese eines gedoppelten Prozesses, der in dieser Hinsicht auch ihren Seinscharakter bestimmt. Wenn Marx in seinen konkreten Darlegungen vom Zurückweichen der Naturschranke, von der Entstehung von Formationen, die eine verschiedene Entwicklungshöhe besitzen, in denen die Beziehung von Gattung und Gattungsexemplar qualitativ verschieden beschaffen ist, etc. spricht, so weist er unmißverständlich auf dieses Problem hin. Noch deutlicher in jener, uns bereits bekannten Bestimmung des Gesamtprozesses, in welcher die gesamte bisherige Geschichte, die Geschichte bis zum entwickelten Kommunismus nur als Vorgeschichte der menschlichen Gattungsmäßigkeit aufgefaßt wird.

Die von uns von verschiedenen Aspekten aus geschilderten immer differenzierteren Reaktionen der einzelnen Gattungsexemplare auf die sie jeweilig vereinigende Gesellschaft geraten dadurch in ein neues Licht: die darin zum Ausdruck kommende jeweilige Gattungsmäßigkeit ist nicht mehr etwas seinshaft Einheitliches (wie die Gattungen in der Natur), sie ist aber nicht bloß einfach deutlich prozessierend im Gegensatz zu deren relativer Stabilität, solange sie sich erhalten, sondern eben: eine prozessierende Synthese verschiedener Stufen der Gattungsmäßigkeit auf ihrem Wege, der sich natürlich nur tendenziell zeigen kann, zu der Stufe, wo ihre eigene Vorgeschichte aufhört und zu ihrer wirklichen Geschichte gelangt. Das primitivste Werkzeug, die alleranfänglichste Sprache, das unmittelbar noch »naturhaft« scheinende erste gesellschaftliche Ordnen der Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder zueinander (Arbeitsteilung etc.) überwinden bereits an sich die Stummheit der Naturgattungen, mag ihr gesellschaftlicher Gehalt noch so anfänglich, ihre Erscheinungsweise in der Praxis der Menschen noch so simpel, die Unterschiede zwischen den Reaktionsweisen der Menschen noch so geringfügig, die Stabilität der gegebenen Gattungsmäßigkeit noch so langewährend sein. Der gesellschaftlich fundamentale Tatbestand, der bereits in der Sammlerperiode die Handlungsweise der Menschen als Alternativentscheidungen determiniert, ist eine Seinsweise, die spontan einer wachsenden Differenzierung der Reaktions-

arten entgegenführt. Allerdings sind diese anfänglich in einen fast »naturhaft« wirkenden Zusammenhang der Stammestraditionen eingebettet. Dieser muß sich jedoch zwangsläufig den immer wieder neu entstehenden Aufgaben anpassen und so differenzierter werden. Damit wird die anfängliche Stummheit immer mehr aufgelockert und ein gewisser Spielraum für Einzelentscheidungen der Menschen freigegeben. Die Geschichte zeigt, daß diese Entwicklungstendenz letzten Endes eine allgemein herrschende wird.

Die Entstehung der Klassen (der Klassengegensätze) führt nun das neue Element der offen zutage tretenden Interessengegensätzlichkeit in die die Handlungen motivierenden Seinsgrundlagen des Menschenlebens ein. Dadurch wird jedoch die jeweils die Gesamtgesellschaft repräsentierende nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit zu einem gesellschaftlichen Objekt notwendig entgegengesetzter Wertungen, die die Reproduktionsprozesse der einzelnen Menschen, entsprechend, in entgegengesetzten Weisen bestimmen. Hier ist ein Eingehen auf historische Details natürlich unmöglich. Es muß aber jedem klar sein, daß in solchen Fällen die Bejahungen und Verneinungen des gerade herrschenden Systems auf beiden Seiten bedeutsame Abstufungen aufweisen, von schlichter Anpassung bis zur offenen Rebellion, von Sehnsucht nach einer Vergangenheit, die diese Gegensätze noch nicht kannte, bis zu der einer Zukunft, die diese nicht mehr kennen werde etc., etc. Sie bilden im gesellschaftlichen Sein, einander bekämpfend, deren Bestimmungen aus. Das, was wir also in solchen Fällen auf der objektiv gesellschaftlichen Seite als vorhandene Gattungsmäßigkeit betrachten, erscheint zwar unmittelbar praktisch als das Ergebnis solcher kämpfenden Kräfte, das Wesen eines solchen gesellschaftlichen Seins drückt sich jedoch gerade in diesen Kämpfen aus, wobei deren allseitiges Offenbarwerden, ihre realen Gegensätze, das objektive Wesen der jeweiligen Gattungsmäßigkeit noch tiefer und kompletter seinshaft verkörpern als der bloß reale Ausgang der Kämpfe. Spartakus verkörpert sie für seine Zeit zumindest ebenso eindeutig, wie seine Besieger, die offiziellen Führer des damaligen Roms.

Die Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Seins beschränkt sich jedoch nicht auf diesen ihren unmittelbaren Ablauf. Der Mensch ist auch insofern ein fundamental gesellschaftlich-geschichtliches Wesen als seine Vergangenheit in der Form seiner eigenen Vergangenheit ein gewichtiges Moment seines gegenwärtigen Seins und Wirkens bildet. Schon der Einzelmensch, als einzelner, erlebt und gestaltet sein eigenes Leben spontan historisch, indem die Erinnerungen an die eigene Vorgeschichte wichtige Elemente seiner jeweiligen Alternativentscheidungen und noch mehr deren Vereinigung in seiner Persönlichkeit bilden. Das erscheint auf gesellschaftlichem Seinsniveau noch entschiedener und stärker und – oft – noch

konkreter. Ohne – gleichviel ob richtige oder falsche – synthetisierende Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart gibt es kein gesellschaftliches Handeln weder einzelmenschlich, noch gesellschaftlich; je entwickelter, je gesellschaftlicher eine Gesellschaft geworden ist, desto weniger. Nun gehört es zwar zu den unmittelbar fundamentalen Tatsachen, daß die Vergangenheit etwas nicht mehr Veränderliches ist und jede praktische Aktion in der Gegenwart mit dieser Unaufhebbarkeit rechnen muß (oder zumindest: müßte). Was hier gemeint ist, widerspricht nur auf der Erscheinungsoberfläche dieser unumstößlichen Wahrheit. Niemand kann das vergangene Geschehen in ein Nichtgeschehensein verwandeln; wird in bestimmten Formen der sozialen Demagogie ein solcher Versuch unternommen, so ist er gesellschaftlich letzthin zum Scheitern verurteilt.

Worauf es hier ankommt, ist etwas völlig anderes: es handelt sich um eine weitere Bestimmung der historischen Dynamik, in der prozessierenden, nicht mehr stummen menschlichen Gattungsmäßigkeit. Es handelt sich also keineswegs um bestimmte Ergebnisse der Geschichtswissenschaft, obwohl diese im steigenden Maße hier herangezogen zu werden pflegen.

Geschichte ist hier jedoch nicht ein einfaches Wissen, sondern das Aufhellen von jenen, als vergangenen in Praxis umzusetzenden Motiven, treibenden Kräften aus der Vergangenheit, die wirksamer sein könnten, die gegenwärtige Beziehung der Menschen zu ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit plastischer zum Ausdruck zu bringen, als die bloßen Fakten der Gegenwart. Die Inhalte eines solchen Geschichtsbewußtseins – als bewegender Kräfte der Praxis – haben deshalb ihre Fähigkeit zu dieser dynamischen Wirkung darin, daß sie die Gattungsmäßigkeit als Prozeß, als Weg des Menschen zu seiner eigenen Erfüllung erhellen, daß sie so dem Menschen helfen, sich auf dieser Ebene, als Teil der gattungsmäßigen Entwicklung der Menschheit zu verwirklichen. Von solchen (oft unausgesprochenen, unbewußt bleibenden, aber zielmäßig wirkenden) Motiven bewegt, ist diese Vergangenheit gleichfalls ununterbrochenen Veränderungen unterworfen: nur das gerät in die Beleuchtung der gegenwärtigen Praxis als – positive oder negative – Fortführung der Vergangenheit, was dem gegenwärtigen Handeln positive oder negative Impulse zu geben imstande ist. Sie ändert also, zusammen mit dem gegenwärtigen Prozeß, an diesen gebunden fortlaufend ihre Inhalte, Formen, Werte etc. Sie ist also im Sinne von Marx eine Ideologie: ein gesellschaftliches Instrument zum Bewußtmachen und Ausfechten gegenwärtiger Konflikte.[29]

29 Die in den Geschichtswissenschaften wirkende Ideologie hat sehr häufig hier ihre Grundlage. Dabei zeigt es sich, daß Ideologie keineswegs einfach ein Synonym für falsches Bewußtsein ist. Diese ideologische Komponente der Geschichtswissenschaft hat ihr im Gegenteil oft den Weg zu großen und wichtigen Entdeckungen geöffnet.

Die Gattungsmäßigkeit eines Zeitpunktes läßt sich deshalb nicht richtig begreifen, ohne zu wissen, was und wie sie im positiven wie im negativen Sinne ihre eigene für Gegenwart und Zukunft relevante Vergangenheit auffaßt, wiederum sowohl zustimmend – beispielgebend oder ablehnend – abschreckend. Die jeweilige Gattungsmäßigkeit müssen wir also nicht nur als Prozeß, sondern als prozessierende Synthese aller hier skizzierten Momente begreifen. Betrachten wir ihre Wesenheit bloß als Prozeß, so bleibt unsere Betrachtung formal-oberflächlich. Die echte menschliche Bedeutung dieses Prozesses, sein wirklicher Abstand von der stummen Gattungsmäßigkeit in der Natur kann nur in einer solchen, derart verschlungenen Komplexität zutage treten.

Das hat aber zur weiteren wichtigen Folge, daß die menschliche, nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit in ihrer jeweiligen Einheit auf einer bestimmten Entwicklungsstufe im steigenden Maße simultan verschiedene Wirkungsniveaus ihres Seins seiend-prozessierend zum Ausdruck bringt. Auf diese Niveauunterschiede haben wir bereits andeutend hingewiesen. Sie erstrecken sich von der einfachen, fast gedankenlosen Anpassung an die jeweils gegebene konkrete lokale Gesellschaftsordnung, worin selbstredend die naturhafte Stummheit bereits überholt ist, bis zur oft bloß dämmernden, zumeist in Konfliktformen erscheinenden, in Praxis umgesetzten Einsicht, daß die echte menschliche Gattungsmäßigkeit nur darin bestehen kann, in der eigenen Entwicklung zur Persönlichkeit deren besondere spezifische Aufgabe in ihrer Erhebung zur Gattungsmäßigkeit verwirklichen zu wollen und gerade darin auch das Maß der Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit zu erblicken. Erst Menschen, deren Persönlichkeitsbedürfnis bewußt auf eine solche Einheit von Gattung und Exemplar gerichtet ist, können die letzten Überreste der Stummheit wirklich und ganz überwinden, können als vollentfaltete Persönlichkeiten aktive Subjekte einer echten Geschichte der Menschheit werden. Was ihre ökonomisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen sind, davon kann vorläufig noch nicht die Rede sein. Wir wissen von Marx, welche Vollendung der Ökonomie (des »Reichs der Notwendigkeit«) ein solches »Reich der Freiheit« voraussetzt, wie nur auf diese Weise eine Überwindung der Utopie durch die Marxsche Theorie des Sozialismus möglich erscheint. Es wird jedoch heute nur selten bedacht, daß dieselbe Entwicklung zugleich auch im Sinne des menschlichen Daseins eine Vorbereitung zum »Reich der Freiheit« sein muß, daß, wenn die dahinführende Entwicklung eine solche Beschaffenheit des Menschen nicht irgendwie fördert, auch die ökonomische Grundlage das Utopische nicht vollständig überwinden kann.

Das geschieht aber gerade im richtig verstandenen Prozeß der Verwirklichung der Gattungsmäßigkeit. Was wir früher die verschiedenen Niveaus in der sich

gesellschaftlich entwickelnden Gattungsmäßigkeit genannt haben, zeigt hier seine wahre ontologische Physiognomie. Es erweist sich nämlich, daß fast von Anfang an – besonders in Krisenzeiten – die von uns geschilderten Niveauunterschiede in der Gattungsmäßigkeit sich immer wieder bis zu dieser Stufe hinaufdrängen. Bestimmte Formen der Philosophie und besonders der Kunst (man denke an die im allgemeinen noch immer selten verstandene Form der Tragödie) wären unmöglich entstanden und permanent wirksam geblieben, bestimmte, durch ihre Lebensführung dauernd einflußreiche Persönlichkeiten hätten nie derartige Ausstrahlungskräfte gewinnen können, wenn in ihren gelebten oder gestalteten Taten diese Beziehung des Menschen zur persönlich eigenen Gattungsmäßigkeit nicht zum Ausdruck gekommen wäre. Bisher allerdings vorwiegend als Ausnahmen. Aber als Ausnahmen, die gerade als solche beispielgebend geschichtlich wirkten, während neben ihnen das normal-moralische Gattungsmäßige zur Wesenlosigkeit zu verblassen, in Vergessenheit zu geraten scheint. Man denke bei Sophokles an den sehr bewußt gestalteten Kontrast von Antigone und Ismene; an Jesus von Nazareth im Gespräch mit dem reichen Jüngling; an die Brutuslegende, die trotz historischer Widerlegungen nicht auszurotten ist; an die verzweifelten Worte Hamlets: »Die Zeit ist aus den Fugen; Schmach und Gram, Daß ich zur Welt, sie einzurichten, kam«; an die Wirkung von Napoleons Lebenslauf bei Stendhal und Balzac, bei Tolstoi und Dostojewski usw., usw.

Wer die Weltgeschichte der lange Zeiten hindurch lebendigen Wirkung von großer Kunst, großen Persönlichkeiten, großer Philosophie etc. aufmerksam studiert, wer daraus zu entnehmen imstande ist, welches Niveau des Persönlichkeitswerdens der Menschen ihnen eine dauernde Stelle im Gedächtnis des Menschengeschlechts über seine Vorgeschichte verleiht, wird klar sehen, daß es sich dabei vor allem um einen Klärungsprozeß in der Höherentwicklung der eigenen Gattungsmäßigkeit handelt. Das muß natürlich gleichfalls in einer nichtteleologischen prozessierenden Weise verstanden werden. Einerseits müssen solche Erscheinungen keineswegs bloß positiven Charakters sein; zutiefst Problematisches (Don Quixote), ja selbst Aufgipfelungen von wichtigen, die Gattungsmäßigkeit in negativer Weise berührenden Zügen (Tartuffe) können im Bewußtsein der Nachwelt eine weitverbreitete, man könnte sagen, Sprichwörtlichkeit des Bekanntseins und des ideologischen Wirkens erlangen; auch menschliche Negativitäten können, infolge ihres Niveaus in ihrer Art im Bild der Menschen von ihrer eigenen Entfaltung zur Gattungsmäßigkeit wirksam werden. Andererseits ist dieses Gedächtnis der Menschengattung nicht nur Moment eines großen Prozesses, sondern, darin eingebettet, selbst prozessierenden Charakters.

Je nach den Inhalten des Drängens einer Gegenwart ihren widerspruchsvoll perspektivischen Zukunftstendenzen entgegen, können solche Gestalten verschwinden und wieder auftauchen. (Man denke daran, wie etwa Homer im Zeitalter des Feudalismus als ideologisch wirkende Kraft für Jahrhunderte von Vergil verdrängt wurde, um erst im anfänglichen Kapitalismus seinerseits diesen zu verdrängen.)

Die Wichtigkeit solcher Prozesse der radikalen Überwindung einer jeden Stummheit der Gattungsmäßigkeit des Prozesses kann kaum überschätzt werden. Ein Hauptmotiv in der Vulgarisierung des Marxismus, die so viel dazu beigetragen hat, daß sein Einfluß als universelle Lehre der Menschheitsentwicklung verlorenging, war gerade die mechanistische Auffassung einer jeden Ideologie als bloß »naturnotwendiges Produkt« der jeweiligen ökonomischen Verhältnisse. Daß die meisten inneren Oppositionen dagegen zu ihrer bürgerlich-erkenntnistheoretischen »Verselbständigung« führten (Max Adler etc.), konnte natürlich keinen Ausweg aus dieser ontologischen Sackgasse zeigen. Denn nur eine unbefangene Analyse des spezifisch Neuen am gesellschaftlichen Sein jeder Naturhaftigkeit gegenüber ist imstande, zum wahren Seinsbestand vorzudringen. Die Kritik der vulgärmarxistischen »Orthodoxie« in der Frage der Verursachung im allgemeinen ist dazu die unerläßliche Voraussetzung. Es ist nämlich einfach ein mechanisch-naturalistisches Vorurteil, als würde die Verursachung eines Gegenstandkomplexes durch einen anderen dem Verursachenden eine allseitige, wertbehaftete Seinsüberlegenheit verleihen können. Bloße Verursachung kann überhaupt nie ein Wertverhältnis schaffen, selbst wenn das jeweilige konkrete kausale Verhältnis von Ursache und Wirkung eine gesellschaftlich notwendige Permanenz zeigt (so Ökonomie und Überbau). Erst in der primitiven religiösen Ideologie, in der die Menschen das von ihnen selbst Geschaffene transzendenten Mächten zuschreiben, entsteht eine solche, völlig unbegründbare Werthierarchie zwischen Schöpfer und Geschöpf, die auf verschiedenen Wegen bis in den Vulgärmaterialismus weiterzuwirken vermochte. Eine solche Auslegung der unaufhebbaren faktischen Seinspriorität der Ursache vor dem Verursachten, also hier der Basis vor dem Überbau, ist so nichts weiter als eine anthropomorphisierend falsche, verzerrende Übertragung bestimmter primitiver teleologischer Entstellungen auf die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins. Die materialistische Kritik der auf den Kopf gestellten religiösen Ontologien – der »Schöpfer«, als die Projektion des arbeitenden Menschen im Verhältnis zum Produkt seiner Tätigkeit – hatte als Kritik eine höchst beschränkte historische Berechtigung, mußte aber, wie Engels in seiner Spätzeit immer wieder zu zeigen versuchte, bei der Untersuchung gesellschaftlicher Probleme in theoretische Sackgassen führen. Es ist also unerläß-

lich, ein jedes so entstehende Notwendigkeitsprinzip für die Gesellschaft von vornherein sehr kritisch zu betrachten.

Diese Kritik muß bei der grundlegenden Bedeutung der Teleologisches setzenden Alternativentscheidungen anfangen. Freilich muß stets in Betracht gezogen werden, daß diese auch nur Kausalreihen in Bewegung setzen können, so daß oft anderes mehr oder weniger als teleologisch gesetzt, real entsteht. Marx hat deshalb immer recht gehabt, wenn er diesen ontologischen Charakter der Ökonomie betonte und keine Fetischisierung ihrer real fundierenden Beschaffenheit zugab; und zwar nicht nur in der »Vorgeschichte« der Menschheit, sondern auch darin, daß in der wirklichen Menschheitsgeschichte das »Reich der Freiheit . . . nur auf jenem Reich der Notwendigkeit (d. h. der Ökonomie – G. L.) als seiner Basis aufblühen kann«.[30]

All dies muß einleitend zur wahren Problemlage vorausgeschickt werden. Denn in der Geschichte der Ökonomie zeigt Marx jene Seinsbasis auf, die das hier geschilderte radikal neue Verhältnis der Gattungsmäßigkeit zu ihren Exemplaren real hervorbringt. Diese neue Entwicklungsweise ist von Anfang an in Wirkung: während die Tiere stets in ihrem gesamten Sein und unmittelbar Exemplare je einer Gattung sind, ist die menschliche Gattung von Anfang an auf Stämme zerstückelt. Die Herdentiere sind als Herdentiere ebenso unmittelbare Gattungsexemplare wie die nicht in Herden vereinten. Der Stamm bildet aber einen nicht stummen Komplex des wirksamen Gattungsbewußtseins in den Menschen aus, worin für lange Zeiten ein ganzes oder partielles Leugnen der nicht Stammesangehörigen mitenthalten ist (Kannibalismus). Mit der allgemeinen Integration der Menschheit in Nationen etc. werden diese nicht mehr stummen Gattungsobjektivationen immer größer, ohne das Ausschließen der außerhalb Stehenden aus der Menschengattung ganz aufzuheben (Hellenen und Barbaren, Weiße und »Farbige« etc.). Und selbst wenn der Integrationsprozeß der Ökonomie bis zum Weltmarkt fortgeschritten ist, bleibt als unmittelbar praktisch wirksam die Gattungsmäßigkeit der Nation, ja der Nationalitäten etc. weiter bestehen. Allerdings hat sich – freilich lange Zeit rein ideologisch – eine gedoppelte Auffassung der Gattungsmäßigkeit entwickelt, wobei die eigentliche Einheit der Menschengattung nur einen gedanklichen, praktisch zumeist weitgehend wirkungslosen Hintergrund zur sozial-praktisch funktionierenden bildet. Auch von diesem Standpunkt ist also die umfassende nicht mehr stumme menschliche Gattungsmäßigkeit ein allmählich, widerspruchsvoll wirkender Prozeß, darüber hinaus eine, allerdings an

30 Marx: Kapital III/II, S. 355.

Stärke zunehmende, Tendenz; oft bloß eine nie wirkliche in Praxis umgesetzte sozialmoralische Forderung. Das Aufhören der Vorgeschichte setzt mithin die Entstehung einer realen ökonomischen Basis auch in dieser Hinsicht voraus.

Schon hier zeigt sich ein wesentlich neuer Zug der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit der stummen gegenüber. Diese ist biologisch fundiert, wirkt sich deshalb unmittelbar, ohne ein vermittelndes Bewußtsein zu benötigen, aus. Die menschliche Gattungsmäßigkeit hebt diese Unmittelbarkeit von Anfang an auf, braucht deshalb immer bewußtseinsmäßige Vermittlungsakte, um überhaupt funktionieren zu können. Diese Loslösung des neuen Seins von der naturhaften Gegenständlichkeit ist von Anfang an vorhanden. Selbst das geringfügigste Arbeitsmittel, Arbeitsprodukt etc. hat bereits ein wesentlich gesellschaftliches Sein. Sobald es, aus welchen Gründen immer, diese seine Funktion verliert, sinkt es in eine bloße Naturhaftigkeit zurück.[31] Beim Menschen selbst ist der Sprung, von Arbeit und Sprechen vermittelt, über die stumme (bloß biologische) Gattungsmäßigkeit hinaus, nicht mehr rückgängig zu machen.

Das bedeutet freilich nicht, daß seine echte, nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit mit diesem Sprung gerade seinsmäßig mehr als der Einsatz eines nunmehr unaufhaltsamen, allerdings höchst ungleichmäßigen Prozesses wäre; eines Prozesses, dessen unaufhebbares Fundament gerade die Entwicklung der Ökonomie bildet. Um uns dabei unserem gegenwärtigen Problem der Gattungsmäßigkeit konkreter zu nähern, müssen wir uns dem Problemkomplex, den Marx das Zurückweichen der Naturschranken nannte, wieder zuwenden. Bei der Behandlung der Frage, wie aus der noch naturhaften Einzelheit der menschlichen Gattungsexemplare die Individualität entstand, haben wir uns bereits auf Marx berufen, der die kapitalistische, die am ausgesprochensten gesellschaftliche Form der bisherigen Entwicklung der Klassengesellschaften damit charakterisierte, daß in ihr die Beziehung des einzelnen Menschen zur Gesellschaft eine zufällige geworden ist. Der spezifische, für uns hier wesentliche Sinn dieser Feststellung wird erst durch die von Marx aufgezeigten sozialen Kontraste ganz deutlich. Marx hebt den Gegensatz zum früheren Entwicklungsstadium so hervor: in dieser Vergesellschaftung »tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist . . . Im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z. B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger,

31 Ebd., 1, S. 145/6.

ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität«.[32]

Wenn wir in früheren Betrachtungen auf die gesellschaftlich zufälligen Momente in der Entstehung der menschlichen Persönlichkeit ein großes Gewicht legten, so war schon dort diese Entwicklungstendenz unser Leitfaden. Hier, wo die gesellschaftliche Verbindung von ökonomischer Basis und Persönlichkeit als soziale und einzelmenschliche Form der Lebensführung in den Mittelpunkt unseres Interesses gerückt ist, wird uns deutlich, daß die früheren, durch die damals herrschende Ökonomie bestimmten sozialen Gliederungen der Gesellschaft (Stand etc.) dem Einzelmenschen gesellschaftlich reale Vermittlungen zu seiner aktuellen und eigenen Gattungsmäßigkeit objektiv darbieten (man denke auch an die Kasten, an die gesellschaftliche Lage der Polisbürger, an den Adel etc.); während der Einzelmensch im Kapitalismus ohne derartige gesellschaftliche Vermittlungen mit dieser seiner Gattungsmäßigkeit direkt konfrontiert wird. Natürlich bedeutet das keineswegs eine soziale Gleichheit. Den Kontrast von reich und arm betont der Kapitalismus noch schärfer, noch folgenreicher als jede frühere ökonomische Formation. Aber gerade vom Gesichtspunkt unseres Problems geschieht doch ein Aufheben der früheren Seinsvermittlungen: ein verarmter Adeliger gehört weiter zum Adel, ein verarmter Kapitalist hört auf, Kapitalist zu sein usw. Wenn wir nun diese ökonomisch bestimmten Lebensgrundlagen in den Mittelpunkt rücken, so tun wir es, um deutlicher zu machen, daß mit dieser Veränderung in der Qualität der Klassengliederung eben jene sozialen Vermittlungen (beziehungsweise ihr Fehlen) zur Wirkung gelangen, die den Weg des Einzelmenschen zu Individualität und damit in beiden Fällen in verschiedener Weise zur Gattungsmäßigkeit bestimmt haben. Diese von Marx hervorgehobene Unterscheidung ist also primär und in seinsmäßig ausschlaggebender Weise ökonomisch fundiert.

Die Erkenntnis solcher Zusammenhänge zwischen Basis und Ideologie ist aber für uns auch rein methodologisch bedeutsam. Eben weil, wie wir oft gezeigt haben, die die Ökonomie praktisch fundierenden Kausalreihen nichts Teleologisches in ihren unmittelbaren, seinsmäßigen Auswirkungen enthalten, wäre es ontologisch falsch, vereinfachend (vulgarisierend) zu sagen: diese ökonomische Entwicklung produziert die Individualität als Lebensform der Menschen, die Individualität sei also einfach ihr direktes Produkt. Schon rein kausal betrachtet stimmt das nicht.

32 MEGA I/5, S. 65.

Die kausalen Auswirkungen der Ökonomie konnten allerdings die früher bestehende Klassengliederung zerstören und damit die Existenz der früher unbeschränkt wirkenden gesellschaftlichen Vermittlungen gesellschaftlich aufheben. Sie haben aber damit bloß die Zufälligkeit im gattungsmäßigen Verhältnis des Einzelmenschen zur Gesamtgesellschaft zu einer objektiven unausweichlichen Seinsform erhoben: an die Stelle der früheren, höchst konkret wirkenden Vermittlung ist eine an sich leere Zufälligkeit getreten. In dieser Konfrontation wird der Einzelmensch einer solchen Gesellschaft dazu veranlaßt, diesen objektiven Tatbestand vom Standpunkt des »Was tun?« innerhalb seiner eigenen Lebensführung in eine Frage zu verwandeln, die er seinen Lebensbedürfnissen, Lebensinteressen und Lebensfähigkeiten entsprechend, ja bis zu gewissem Grade, bei Strafe des Untergangs, praktisch und oft auch theoretisch zu beantworten hat. Die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung hat dementsprechend den Menschen vor einen tief problematischen Hiatus in seiner Lebensführung, vor das Problem der Zufälligkeit der eigenen gattungsmäßigen Existenz gestellt. Und so sehr der objektive Spielraum der praktisch realisierbaren Antworten ökonomisch umgrenzt ist, so wenig kann die Zufälligkeit der einzelnen Antworten – innerhalb dieses Spielraums – aufgehoben werden. Die ökonomische Entwicklung kann diese Zufälligkeit zur objektiven Basis einer jeden einzelmenschlichen Praxis machen. Sie mit dem neuen Inhalt einer selbstgesetzten Gattungsmäßigkeit in der Lebensführung der Menschen erfüllen und so aufheben, kann aber nur die Praxis, das Denken und Handeln der Menschen selbst.

Aus der Herrschaft der Kausalität in dem von teleologischen Einzelsetzungen unmittelbar in Gang gesetzten objektiven Ablauf der Gesellschaft, ist der Zufall unmöglich eliminierbar. Während jedoch im Gebiet der ökonomischen Prozesse selbst diese Zufälligkeiten sich tendenziell wechselseitig aufheben und sich zu einer herrschenden tendenziellen Einheit des Gesamtprozesses synthetisieren können (man denke etwa an den Markt), wirkt sich auf der Stufe des Alltagslebens ein derartiges, automatisch wirkendes Ausgleichsprinzip weit schwächer aus. Marx hat diesen Unterschied klar gesehen, in seinen historischen Studien meistens großartig herausgestellt und auch sonst nie aus seinem Gesichtskreis verloren. So schreibt er über die Pariser Kommune an Kugelmann: »Die Weltgeschichte wäre allerdings sehr bequem zu machen, wenn der Kampf nur unter der Bedingung unfehlbar günstiger Chancen aufgenommen würde. Sie wäre andererseits sehr mystischer Natur, wenn ›Zufälligkeiten‹ keine Rolle spielten. Diese Zufälligkeiten fallen natürlich selbst in den allgemeinen Gang der Entwicklung und werden durch andere Zufälligkeiten wieder kompensiert. Aber Beschleunigung und Verzögerung sind sehr von solchen ›Zufälligkeiten‹ abhängig, unter denen auch

der ›Zufall‹ des Charakters der Leute, die zuerst an der Spitze der Bewegung stehen, figuriert.«[33] Es ist hier wichtig, daran festzuhalten, daß Marx zwar für den objektiven Gesamtprozeß das Sich-gegenseitig-Kompensieren der Zufälligkeiten zugibt, jedoch bereits sein Tempo, seine Etappen, vor allem aber die Qualität der jeweiligen Führer als einer unaufhebbaren Zufälligkeit unterworfen auffaßt. Die Differenzierung der Methode des notwendigen Ablaufs der Entwicklung je nach dem gesellschaftlichen Charakter des betreffenden Teils der Gesamtheit muß um so mehr richtig verstanden und festgehalten werden, als gerade hier die doppelseitige Vulgarisierung des Marxismus einzusetzen pflegt, einerseits als mechanischer Materialismus, andererseits als Idealismus.

Engels, der nach dem Tode von Marx mit unermüdlicher Energie die Vulgarisierungstendenzen bekämpft, gerät selbst gelegentlich in eine leicht Mißverständnisse hervorrufende Lage. In einem Brief an Starkenburg streift er dasselbe Problem, das wir eben in seiner Marxschen Fassung kennengelernt haben. Er löst auch die hier entstehenden Probleme in der Hauptlinie ähnlich wie Marx. Doch wenn er im Endresultat (Herrschaft Napoleons I., Entstehung des historischen Materialismus) zu Folgerung gelangt, »daß der Mann sich jedesmal gefunden, sobald er nötig war«, daß für die Marxsche Lehre die Zeit bereits reif war »und sie eben entdeckt werden *mußte*«, biegt er von der Linie Marxens, von der vorsichtig behandelten Tendenzartigkeit des historischen Ablaufs auf diesem Niveau ab und proklamiert – ontologisch vereinfachend – eine dem gesellschaftlichen Sein, mit Ausnahme der Ökonomie im strengsten Sinne, fremde, weil überspannte Notwendigkeit. Denn es ist richtig, daß in Ermangelung eines Napoleon Bonaparte das gesellschaftliche Bedürfnis einen anderen General (etwa Moreau) zum Diktator gemacht hätte. Ob jedoch dieser die »zufälligen« Fähigkeiten, die Bonaparte zu jener historischen Figur machten, deren Einfluß im ganzen XIX. Jahrhundert fühlbar blieb, besessen hätte, kann mit Recht bezweifelt werden. Noch schroffer gilt das für den Marxismus selbst. Daß die Grundfragen seiner Methode objektiv auf der Tagesordnung der geistigen Entwicklung standen, ist sicher richtig. Aber in anderem Zusammenhang bezweifelt der einzige reale Kandidat für den historischen »Ersatz« von Marx, nämlich Engels selbst, ob er persönlich die Fähigkeiten gehabt hätte, das Lebenswerk von Marx ohne ihn zu vollbringen. Hier machen tatsächlich die Menschen ihre Geschichte selbst; auch wenn wir die reale Macht der nicht von ihnen selbst gewählten Umstände einkalkulieren, kann

33 Marx: Briefe an Kugelmann, Berlin 1924, S. 87/8.

hier keine ähnlich geartete notwendige wechselseitige Kompensation der Zufälligkeiten stattfinden, wie auf dem Gebiet der im strengen Sinne genommenen Ökonomie selbst.[34]

Nur eine solche Einsicht in das qualitativ verschiedene Funktionieren dieser beiden Schichten der gesellschaftlichen Praxis kann zu einer ontologisch richtigen Anschauung über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit im historischen Lebenslauf des Menschengeschlechts führen. Marx selbst hat in der von uns schon wiederholt herangezogenen Stelle über das Verhältnis des »Reichs der Freiheit« zum »Reich der Notwendigkeit« dies klar ausgedrückt, indem er dieses als Basis von jenem bezeichnet hat. Wenn jedoch in ihrem Wechselverhältnis die Kategorienverhältnisse (vor allem Notwendigkeit, Zufälligkeit, Freiheit) nicht in ihrer simultanen unzerreißbaren Verbundenheit und qualitativer Verschiedenheit begriffen werden, so wird die Freiheit entweder zu einem der Normalentwicklung transzendenten »Wunder« (Idealismus) oder zu einem zwangsläufigen Produkt der Entwicklung (mechanischer Materialismus). In beiden Fällen verschwindet jene reale, abwechslungsreiche, ungleichmäßige etc. prozeßhafte Wechselbeziehung von Gleichartigkeit und Verschiedenheit, von Gebundenheit und relativ selbsttätigem Wachstum zwischen beiden, in deren Dialektik gerade der historische Charakter der menschlichen Gattungsmäßigkeit ihrem Wesen angemessen zum Ausdruck gelangt.

Da wir uns im folgenden Abschnitt, in einem breiteren Zusammenhang, detaillierter, als hier möglich war, mit Wesen und sozialem Funktionieren dieser Kategorien beschäftigen werden, begnügen wir uns hier mit diesen Andeutungen über diese Kategorienzusammenhänge, um so mehr, als wir unsere Betrachtungen so gut wie ausschließlich auf den allerdings höchst wichtigen, jedoch nie allein wirksamen Komplex der Gattungsmäßigkeit zentrierten. Diese Betrachtungen abschließend mag in kurzer Zusammenfassung noch wiederholt werden, daß im Prozeß des Gesellschaftlichwerdens dieses unzertrennbaren Kategorienpaares (Gattung-Einzelexemplar) wir gerade im Laufe des Aufhörens der naturhaften Stummheit eine äußerste Kompliziertheit im Gegensatze zur ursprünglichen Einfachheit beobachten konnten. Das hatte zur Folge, daß dieser für die menschliche Existenz so elementare kategorielle Zusammenhang, der auf dem Seinsniveau der organischen Natur, allerdings stumm, ohne Bewußtheit der Gattungsexemplare, entscheidende Verhältnisse als selbstverständliche regelnd funktioniert hat, hier, gerade

34 Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau/Leningrad 1934, S. 412.

infolge seiner Bewußtheit, seiner damit tief verbundenen sich objektiv steigernden Wichtigkeit, so gut wie nie eine angemessene gedankliche Erfassung gesellschaftlich durchzusetzen vermochte.

Mit dem ersten Typus der unmittelbar falschen gedanklichen Reaktionen auf das Gattungssein des Menschen haben wir bis jetzt in unseren Annäherungsversuchen an das richtige Verhältnis im wesentlichen bereits abgerechnet; mit der Vorstellung, als sei die menschliche Individualität – in Wirklichkeit das Ergebnis eines sehr langwierigen ökonomischen und darum auch gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses – eine Urgegebenheit des menschlichen Seins überhaupt. Weshalb auch, besonders in der neueren Zeit der Aberglaube weit verbreitet ist, als könnte man erst davon ausgehend die komplizierten Zusammenhänge unseres gesellschaftlichen Lebens angemessen auf den Begriff bringen. Es genügt, wenn wir dabei an die »action gratuite« von Gide, an die verschiedenen Nuancen des Existentialismus erinnern; obwohl natürlich die Anfänge einer solchen Seinseinstellung viel weiter zurückliegen.

Marx hat bereits in den Feuerbach-Thesen mit dieser Auffassung theoretisch abgerechnet. Im von uns wiederholt angeführten Satz, der die menschliche Gattung als das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« bestimmt, polemisiert er gegen die Konsequenzen der Feuerbachschen Auffassung des Menschen: »das menschliche Wesen ist keine dem einzelnen Individuum innewohnende Abstraktion«, wonach neben dem realen Sein der Individualität die Gattung als ein bloßes Gedankengebilde, als eine begrifflich errungene Abstraktion erscheinen würde. Und im folgenden weist er darauf hin, daß ein Absehen vom »geschichtlichen Verlauf« notwendig dazu führt, »ein abstrakt-*isoliert*-menschliches Individuum vorauszusetzen«. Dieser kurzen und prägnanten methodologischen Polemik ist wenig vorher eine historische vorangegangen. In der »Heiligen Familie« wird nämlich die Auffassung, als repräsentiere in der menschlichen Gesellschaft das Individuum jene Funktionen, die nach der damaligen allgemeinen Meinung der Wissenschaften in der Natur dem Atom zukommen, als »seine unsinnliche Vorstellung und unlebendige Abstraktion« abgelehnt.[35] Dem wird, wie in den Feuerbach-Thesen, wenn auch etwas ausführlicher, die lebendig wirksame, auf konkreter Ökonomie fundierte damals gegenwärtige Gesellschaft gegenübergestellt, in welcher dem Individuum, höchstens in seiner abstrahierenden Einbildung, die Seinsweise eines Atoms zukommt. Allgemein methodologisch ist dabei wichtig, daß der Marxismus die seinsmäßige Prätention auf

35 MEGA I/3, S. 296.

Ursprünglichkeit und die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens bestimmende Rolle der Individualität stets nicht nur allgemein ontologisch ablehnt, sondern zugleich den Nachweis führt, daß eben bloß eine besondere Stufe des Entwicklungsprozesses der Menschheit diese Entwicklung der Einzelheit zur Individualität hervorbringen kann, daß also diese ein spezifisches Ergebnis des Prozesses in Wandlung der Gesamtgrundlagen der Menschheit ist, also ein besonderes Produkt des Gesamtprozesses, in diesem fundiert und unter keinen Umständen eine Seinsform, die die Gesellschaftlichkeit ontologisch fundieren könnte.

Gegenwärtig von weit geringerer Aktualität ist die entgegengesetzte Richtung, die gleichfalls ein ideologisch falsches Herantreten an den Komplex der menschlichen Gattungsproblematik vorstellt, nämlich das Kontrastieren der als Wert gefaßten Natur mit der Gesellschaft; wobei die »überzeitlich«-abstrakte Vollendung jener eine Korrektur der konkreten Fehler dieser in ihren jeweilig konkreten Formen zu bieten hätte. Hier handelt es sich unmittelbar darum, daß die menschliche Gattungsmäßigkeit von Anfang an und noch lange, noch heute nicht völlig überholte Perioden hindurch sich nur in den verschiedensten spezifisch-lokalen Teilformationen realisieren konnte. Die innere Problematik dieser Lage wurde oft und vielfach sehr früh augenfällig und rief eine prinzipiell intentionierte Kritik ins Leben. In dieser kommen – und das ist die Frage, die uns momentan allein beschäftigt – sehr häufig Konzeptionen zum Ausdruck, worin sich höhere, damals noch überhaupt nicht oder kaum verwirklichbare Formen der menschlichen Gattungsmäßigkeit, als die sind, die in der jeweiligen lokalen und konkreten Formation herrschen, ideologisch zu Worte melden. Auch bei diesem Lösungsversuch sind die Grundlagen der Methode für eine gegenwärtige Ontologie am interessantesten. Natur als Vorbild der Gesellschaft, als Maßstab ihres Kriteriums von einer angeblich höheren Warte der Ideologie, hat vor allem viel von einer säkularisierten religiösen Vorstellung: Gott hat die Menschen als vollkommen geschaffen; es gilt, aus der jeweiligen gegebenen fehlerhaften (sündigen) Welt in diese Vollkommenheit zurückzufinden. Die Vorstellung vom einstigen »goldenen Zeitalter« ist vielfach, sachlich, nur eine ihrer Variationen. Für die Geschichte in der ontologischen Auffassung des Wesens der Gattungsmäßigkeit sind dabei zwei Motive wichtig. Erstens eine, die auch heute nicht ganz überwunden ist, die das Heilen gesellschaftlich als problematisch gewerteter Erscheinungen durch Heranziehung der Natur als Muster der Korrektion auffaßt. In den sich allmählich verweltlichenden Tendenzen, die letzten Endes auf solchen Einstellungen beruhen, erscheint die Natur als eine Art von Idealbild, worin die faktisch-problematischen Abweichungen der einzelnen Gesellschaften von diesem Ideal prinzipiell nicht vorkommen. Der Mensch soll deshalb den hieraus gewonnenen

Imperativen entschiedener folgen als den bloß temporären, in sich widerspruchsvollen Geboten der jeweiligen Gesellschaft; diese sollen vielmehr im Geiste jener umgestaltet werden. Hier zeigt sich wieder, wie in der Geschichte der ideologischen Versuche, die aus der gesellschaftlichen Entwicklung entspringenden Konflikte zu bewältigen, das inhaltliche Auftreffen auf echte Probleme der Gattungsmäßigkeit sozial wirkungsvoller ist, als die sachliche Richtigkeit in der Begründung einer so entstehenden Kritik. Eine Natur als »ewiger« Maßstab der gesellschaftlichen Entwicklung kann natürlich überhaupt nicht existieren. Wenn jedoch in ihrem Namen richtige und auch verwirklichbare Forderungen den jeweils herrschenden Regelungsprinzipien entgegengestellt werden, so können die dabei entscheidenden Inhalte eine praktisch wirksame soziale Bedeutung erlangen. Man denke etwa an Korrekturen, die im Namen eines Naturrechts nicht selten am positiven Recht vollzogen wurden. Wir haben es also hier mit einer – in ihren gesellschaftlichen Folgen – oft richtig wirkenden Ideologie zu tun, die diese ihre Rolle auf einer rein fiktiven gedanklich-sachlichen Basis (also mit »falschem Bewußtsein«) vollzieht.

Der Appell an die Natur der Gesellschaft gegenüber muß desto mehr an Begründbarkeit (und in freilich ungleichmäßig wirksamer Weise), an sozialer Effektivität verlieren, je mehr sich das Prinzip des Zurückweichens der Naturschranken gesellschaftlich durchgesetzt hat. Es ist also kein Zufall, daß die von Anfang an latente, als unmittelbare Einheit wirkende Identität von Natur und Vernunft in Kontrast zum empirischen gesellschaftlichen Sein gerade in der Renaissance klar auseinanderging. Mit der Utopie von Morus tritt als Motiv von Kritik und Vorbildlichkeit bereits die Vernünftigkeit eines gesellschaftlichen Aufbaues als soziale Fundierung von Verwirklichungsziel und -weg der echten menschlichen Gattungsmäßigkeit auf. Schon im Titel »Utopie« wird das Nichtseiende, aber zugleich Seinsollende der Vernünftigkeit in den Vordergrund gestellt. Obwohl die beiden Tendenzen in ihren sozialen Forderungen zuweilen konvergieren, tritt mit dieser neuen Zentralstelle der reinen sozialen Vernunft auch in den gedanklichen Begründungen ein gesellschaftlich neues Motiv auf. Während die Natur immer existiert hat, so daß die Erfüllung ihrer Forderungen bloß ein gesellschaftlich »noch nicht seiendes Sein« ins Leben rufen sollte (man denke etwa an das »goldene Zeitalter«), erreicht nach der neuen Konzeption die Vernunft erst in der Gegenwart als Neues eine geistige Macht: das vernünftige Sollen in seinem Gegensatze zum bisher unvernünftigen Sein zur Umgestaltung von diesem auszuspielen. Insofern hier die Zukunft dezidiert als Zukunft gefaßt wird, drückt diese Einstellung das Verhalten des, wie wir wissen, in seinem gesellschaftlichen Sein »zufällig« gewordenen Menschen teilweise, aber nur teilweise angemessener

aus, als dies früher möglich war. Angemessener, weil das Noch-nicht-Sein des Vernünftigen, damit auch die »Zufälligkeit« des Menschen als Gattungswesen klarer erkannt werden kann. Die Grenze der Angemessenheit zeigt das gleichzeitige Setzenmüssen einer Allmacht und Ohnmacht der Vernunft. Andererseits bleibt sichtbar, daß die »Natur« als Vorbild zur Umgestaltung sich leichter auf die realen Tatsachen des jeweiligen gesellschaftlichen Seins einlassen und dessen Elemente reformistisch verwirklichen kann als die sich nur an der Kritik der Gegenwart mit dem Sein berührende Utopie. Es ist also keineswegs zufällig, daß die neue Methode des Utopischen den älteren Appell an die »Natur« niemals völlig zu verdrängen imstande war. Noch die radikale Ideologie Rousseaus und seiner jakobinischen Anhänger steht in dieser methodologischen Frage den älteren Traditionen nahe. Und die Vernunftsgrundlage der utopischen Denker konnte zwar in der bloßen Kritik des Bestehenden wichtige Ergebnisse an den Tag fördern, mußte aber in den konkretisierenden Vorschlägen der Ablösung des falschen Alten durch das »richtige« Neue in theoretische Sackgassen geraten. Man denke bloß an die scharfsinnige und oft treffende Kritik Fouriers an der kapitalistischen Gesellschaft und zugleich an seine theoretische Zielsetzung, ihre sinnlos-entfremdeten Bestimmungen durch die zum Spiel verwandelte Arbeit zu überwinden.

Diese flüchtigen Bemerkungen erheben nirgends den Anspruch auch nur einer andeutenden Darstellung und Kritik der hier gestreiften Richtungen. Sie sollen nur auf den Tatbestand hinweisen, wie schwer es dem menschlichen Denken wurde, selbst derart elementar gegebene Problemkomplexe des gesellschaftlichen Seins, wie die eigene Gattungsmäßigkeit, gedanklich auch nur annähernd richtig zu erfassen. Die hier flüchtig skizzierten und kritisierten Richtungen – einerlei ob es sich um das Individuum als Fundament und Richtschnur der Gattungsmäßigkeit oder um »Natur« oder »Vernunft« als ihre methodologischen Bestimmungsgrundlagen handelt – gingen ausnahmslos von als seinsmäßig gemeinten, aber doch seinsfremden Voraussetzungen aus, mußten also die eigentlichen Seinsprobleme der Gattungsmäßigkeit als solche jedenfalls verfehlen; sie enthalten aber, man könnte sagen immer, (sicher in manchen Fällen) Ergebnisse, in denen geschichtliche Perioden der menschlichen Gattungsmäßigkeit, wenn auch terminologisch falsch, doch dem Wesen der Sache nach oft nicht ganz unrichtig gespiegelt erscheinen und sehr oft entsprechend wirken. Das enthält in sich die für uns ausschlaggebend wichtige Erkenntnis, daß im Laufe der Menschheitsentwicklung das (rein theoretisch verdeckte) Problem der eigenen Gattungsmäßigkeit nie ganz von der Tagesordnung der Praxis und seiner Bewußtheitsformen verschwunden ist.

Wenn also der Marxismus diese Frage in den Mittelpunkt seiner Geschichtsbetrachtung, d. h. des Wesens seiner Lehre rückt, so steht er zwar in der wissenschaftlichen Methodologie im schroffen Gegensatz zur Mehrheit aller bisherigen Darlegungen, gleichzeitig ist er jedoch in der objektiv seinsbedingten Problemkontinuität der konsequenteste Fortsetzer aller echten Anläufe, die diese Problemkomplexe während der bisherigen Menschheitsgeschichte ergründen wollten. Und hier ist der Grund davon – worüber wir bereits sprachen –, daß die Überwindung jedes utopischen Strebens stets im Mittelpunkt der Marxschen Denkarbeit stand. Es ist nur eine Seite dieser Tendenz, daß er unermüdlich bestrebt ist, jedes Phänomen aus seiner konkreten Historizität zu begreifen, daß er Verfehlungen in diesem Komplex oft höhnisch kritisiert. Die andere, vielleicht noch wichtigere Seite dieser Tendenz ist das hellsichtig aufmerksame Verfolgen dessen, wie Tendenzen des praktischen Reagierens aus dem gesellschaftlichen Sein entspringen. Daraus erwächst die Richtschnur der echten Praxis, dieses Herauswachsen durch richtige Einsicht in das wirklich Seiende rechtzeitig wahrzunehmen und wirkungsvoll zu fördern.

Es ist kein Zufall, wenn Marx die Praxis der Pariser Kommune so charakterisiert: die Arbeiterklasse »hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«.[36] Dieses Freisetzen ist einer der Zentralpunkte der Marxschen Methodologie. Die Utopisten wollen, der Vernunft gehorchend, etwas Besseres als das bisher Daseiende in die Welt setzen. Marx will gedanklich nur dazu verhelfen, daß das, was – wie immer – im Entstehungsprozeß der Menschheit irgendwie seiend vorhanden ist, das eigene echte Sein im gesellschaftlichen Sein zu verwirklichen imstande sei. Natürlich ist das nicht wo immer und wann immer real möglich. Aber es muß wissenschaftlich genau verfolgt und begriffen werden, damit im gegebenen Moment für das gesellschaftliche Sein ein solches Freisetzen latenter Tendenzen ermöglicht, erleichtert werde. Das ist auch der Sinn der Marxschen Lehre von der Entstehung der angemessenen menschlichen Gattungsmäßigkeit: das Entstehen jener ökonomischen Entwicklungshöhe, die als Basis »das Reich der Freiheit«, das Ende der Vorgeschichte, den Anfang der Geschichte der Gattung möglich macht, könnte nie wirklich werden, wenn sie nicht bereits, oft längst vorhandene Lebenstendenzen »bloß« freisetzen könnte, wenn sie diese erst ausdenken und danach »schaffen« müßte. Die Kompliziertheit und – oft zum Vorwurf gemachte –

36 Marx: Bürgerkrieg in Frankreich, Leipzig, S. 59/60.

scheinbare Widersprüchlichkeit des Marxismus zeigt sich hier in ihrer echten seinshaften Klarheit: einerseits vermag nichts im gesellschaftlichen Sein zu einer die Praxis bestimmenden Kategorie zu werden, die nicht irgendwie in der Ökonomie und darum auch in der Gattungsmäßigkeit seiner Periode wirkliche Wurzeln hätte, andererseits und zugleich kann diese ökonomische Determiniertheit unter keinen Umständen eine geradlinig, eindeutig »notwendige« Bestimmtheit werden. Die Ökonomie als unvermeidliche Basis macht in ihren praktischen Folgen die Alternativentscheidungen nicht nur möglich, sondern auch tendenziell unvermeidlich. Diese Gedoppeltheit im Prozeß und auch in seiner generellen Perspektive, die Marx und Engels schon im »Kommunistischen Manifest« deutlich zum Ausdruck brachten, ist ein so wichtiges, aber auch so häufig mißverstandenes Moment der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins, daß wir in unseren folgenden Betrachtungen versuchen müssen, es soweit wie möglich einer Klarheit anzunähern.

3.

Wir haben bereits wiederholt hervorgehoben, daß für das richtige Verständnis des Marxismus die Geschichtlichkeit des Seins, als dessen fundamentale Charakteristik, den ontologischen Ausgangspunkt zum richtigen Verständnis sämtlicher Probleme bildet. Diese Wahrheit, die von Marx bereits in den Anfängen seiner denkerischen Laufbahn entschieden ausgesprochen wurde, hat erst in unseren Tagen eine auf unser gesamtes Wissen über die Wirklichkeit beziehbare und zu beziehende wissenschaftliche Begründung erlangt, nachdem sie in der Praxis im steigenden Maße zur Grundlage einer jeden erfolgreichen gedanklichen Bewältigung welchen Seins auch immer geworden ist. Diese sich in unserem Jahrhundert vollziehende methodologische wie inhaltliche und formelle Umwälzung ist überall sichtbar, wenn es auch höchst selten ist, daß daraus auch die richtigen ontologischen Folgerungen gezogen werden. In dieser Hinsicht bilden, dem konkreten Wesen seiner Methode nach, auch die heute aktiv gewordenen Bekenntnisse zum Marxismus selten eine Ausnahme.

Die Grundtatsache ist höchst einfach und wird auch – abstrakt, und vor allem ohne Konsequenzen zu ziehen, ausgesprochen – auf keinen ernst zu nehmenden Widerstand stoßen: die Auffassung, daß die bis vor einigen Jahrzehnten herrschende Auffassung von einer Zweiheit der »Dinge« und »Prozesse« (von Statik und Dynamik) wissenschaftlich unhaltbar geworden ist, daß sie weitgehend, fast überall von statistischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen abgelöst werden müßte, scheint heute bereits eine trivial gewordene Alltagsbanalität geworden zu sein. Allerdings bedeutet dieses Allgemeinwerden noch lange nicht ein Verständnis

dafür, was mit der praktischen Vorherrschaft dieser Methode über das Sein selbst – de facto, wenn auch theoretisch nicht bewußt geworden – ausgesprochen wurde. Es handelt sich kurzgefaßt darum, was bedeutende Gelehrte wie Planck oder B. Russell schon lange methodologisch klar gesehen haben, daß die überwältigende Mehrzahl der von uns erfaßbaren Phänomene in Wirklichkeit letzten Endes, seinsmäßig irreversible Prozesse sind. Schon unter der Herrschaft der älteren Methodik der Wissenschaften (man pflegt sie zumeist mit Newtons Name zu bezeichnen) haben diese Tatsachen sich immer stärker Geltung verschafft. Wie immer z. B. die Astronomie Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltalls und darin die unseres Sonnensystems in der Vergangenheit aufgefaßt haben mag, haben sich in bezug auf die Erde Geologie und Paläontologie als selbständige Wissenschaften entwickelt und haben gezeigt, daß das Sein unseres Planeten, sowie das Leben, das seine Existenz hervorgebracht hat, dem Wesen nach irreversible Prozesse sind. Auch das geniale astronomische Jugendwerk Kants, weltbekannt geworden durch die Forschungen von Laplace, zeigt, daß diese Seinsweise auch die unseres gesamten Sonnensystems ist: nicht ein unverändert beharrendes, innerhalb eines reproduzierenden Seins, sondern mit vor uns verschwimmendem Anfang und erst in sehr weiter Perspektive sichtbar gewordenem Ende ein Prozeß ist, dessen wesentliche Beschaffenheit gerade seine Irreversibilität zeigt. Und so ging das immer weiter. Seit Darwin und seinen großen Vorläufern in der Erkenntnis von Entstehung und Entfaltung der Lebensformen wird eine Seinsweise sichtbar, deren wesentlichen Gehalt ihre Prozeßartigkeit und deren Irreversibilität konkret ausmacht. Dann geht der Weg (dies ist hier nicht chronologisch gemeint) in die Gesellschaftswissenschaften über, in denen eine Unmenge von Einzeluntersuchungen zeigt, wie wichtige Momente dieser Seinsweise Entwicklungsformen solcher Art unterworfen sind und nur aus ihnen seinshaft erfaßbar werden können usw., usw. Wenn hier von Statistik gesprochen wird, soll weder für noch gegen eine wissenschaftliche Methode als solche etwas gesagt sein, obwohl natürlich die Art, wie sie sich universell durchgesetzt hat, in keiner Hinsicht etwas Nebensächliches ist. Das um so mehr, als es viele gibt, die diese Methode anwenden oder ihre Anwendung zumindest wissenschaftlich bejahen, ohne auch nur zu ahnen imstande zu sein, daß hier die Grundlage zur Revolutionierung unserer ganzen Beziehung zum Sein (das eigene Sein mit inbegriffen, ja dies vielleicht in erster Linie in Betracht gezogen) vorliegt.

Wenn wir uns wieder dem Alltagsleben der Menschen zuwenden, so können wir sehen, daß darin biologisch determiniert und gesellschaftlich äußerst schwer überwindbar gemacht, die Seinsgrundlagen davon liegen, daß in den Menschen

(einzelne wie Gattung) sich so schwer die Erkenntnis dieser ihrer eigenen Historizität durcharbeiten konnte. Ja, man kann sagen, daß im Alltagsleben, obwohl jedem einzelnen Menschen sein eigener Lebenslauf als irreversibler Prozeß in aufdringlicher Unmittelbarkeit gegeben ist, diese Ansicht seines eigenen Seins sich nur schwer, viele Vorurteile überwindend, durchsetzen kann. Schon die oberflächlichste Betrachtung zeigt, wie schwer es dem Menschen fällt, sich selbst als gewordenen, als Subjekt und zugleich Objekt eines irreversiblen Prozesses aufzufassen. Der ontologisch primäre Grund dafür liegt wahrscheinlich darin, daß in der Unmittelbarkeit des Alltagslebens seine Selbstreproduktion als Gesellschaftswesen an entscheidenden Punkten von der biologischen verdeckt wird. Das bezieht sich vor allem auf die anfängliche Formation der menschlichen Persönlichkeit. Daß hier der alleranfängliche Prozeß von weitaus längerer Dauer ist als bei den Tieren, ist allgemein bekannt. Weniger allgemein ist das Bewußtsein darüber, daß diese verlängerte erste Anfangszeit des Lebens dem Wesen nach von dem Gesellschaftlichwerden des Menschen abhängt und, obwohl alle ihre Erscheinungsweisen in ihrer Unmittelbarkeit biologisch zum Ausdruck gelangen müssen, gesellschaftlichen Charakters ist. Gesellschaftlich ist schon ihre Seinsvoraussetzung: der im Durchschnitt waltende höhere Grad der Sekurität, die diese längere Dauer eines hilflosen Zustands des Neugeborenen überhaupt erst möglich macht. Das entscheidende wirkende Motiv jedoch wird von jenen erhöhten Forderungen hervorgerufen und gelenkt, die selbst das primitivste gesellschaftliche Leben qualitativ anders gestalten als das höchstentwickelte tierische. Es genügt darauf hinzuweisen, daß zu dem, was in dieser anfänglichen Entwicklungsperiode vom Neugeborenen »erlernt« werden muß, auch die Handhabung der Sprache gehört. Während also das junge Tier sich in dieser Anfangsetappe seines Daseins nur die allerwichtigsten ständigen Gattungsfertigkeiten aneignen muß, vollzieht sich beim werdenden Menschen dieselbe Entwicklungsetappe qualitativ anders; nicht bloß inhaltlich und formell komplizierter: der kleine werdende Mensch muß in eine neue höhere Seinsweise hinüberwachsen und in dieser ganz beheimatet werden. Da die Entwicklung des Gedächtnisses ein Element dieses Prozesses bildet, ist es leicht verständlich, daß bei den meisten Menschen es im wesentlichen erst nach dem Abschluß dieses ersten Übergangs zu funktionieren beginnt; das bewußte, in der Erinnerung bewahrte eigene Leben beginnt für die Menschen meistens erst hier. Da jedoch von einer echt menschlichen Charakterformung – bestenfalls – erst von dieser Stufe aufwärts gesprochen werden kann, ist es nur selbstverständlich, daß die meisten Menschen ihren eigenen Charakter als etwas fix Gegebenes und nicht als etwas Gewordenes (mit ihrem eigenen Werden Gewordenes) betrachten.

Gerade die Tatsache, daß in den Anfangsstufen der Menschenentwicklung das Zurückweichen der Naturschranken sich in einem höchst anfänglichen Zustand befindet, verfestigt im Bewußtsein der Menschen einen solchen statisch-stabilen Charakter seiner eigenen Beschaffenheit. Denn in einem von alten Überlieferungen, von Tradition, Sitte, etc. geregelten Alltagsleben muß die Antwort, die der werdende Mensch auf das »Warum?« der ihm vorgeschriebenen Reaktionen auf die umgebende Welt sich zu eigen macht, notwendig in überwältigend vorherrschender Weise einen Appell an die Vergangenheit enthalten: das Beispiel der aufgespeicherten traditionell gewordenen Erfahrungen erwächst notwendig zum Leitfaden der aktuellen Alternativentscheidungen, in und durch deren Verwirklichung der werdende Mensch zum eigentlichen Menschen, zum wirklichen Mitglied der menschlichen Gesellschaft wird (erzogen wird).

Damit ist aber der Prozeß der Entstellungen, die vom Alltagsleben und -denken an der wahren Beschaffenheit des Seins vollzogen werden, noch lange nicht erschöpft. Auch hier stehen wir vor einem Fall, in welchem die unmittelbaren Erscheinungsformen unseres Seins, als natürliche Grundlagen des Alltagsdenkens, der alltäglichen Praxis lange Zeiten hindurch unüberwindliche Hindernisse beim Erfassen des Seins, wie es wirklich, an sich ist, in den Weg gestellt haben. Wir mußten auf die hier grundlegenden Tatsachen in anderen Zusammenhängen bereits wiederholt hinweisen. Es handelt sich darum, daß dem Menschen die äußere Welt der Gegenständlichkeiten unmittelbar und in der Unmittelbarkeit unaufhebbar in Dingformen gegeben ist. Das ergibt nicht nur für das Natursein eine selbstverständliche, unerschütterlich scheinende fixe Daseinsform. Ob es sich um einen Berg oder einen Stein, um ein Haus oder um ein Möbelstück etc. handelt, scheint die Dinghaftigkeit, die Urform der Gegenständlichkeit überhaupt zu sein, die als solche unaufhebbar zu sein scheint. (Erst die in unseren Tagen sich entwickelnden Physik der festen Körper wirft ihre Genesis als wissenschaftliches Problem auf.) Diese »Dinge« können sowohl Produkte der Natur wie Ergebnisse der Arbeit sein, und bei der überragenden Bedeutung, die die Arbeit (die Herstellung oder Verwandlung von »Dingen«) im Menschwerden des Menschen spielt, ist der Analogieschluß sehr naheliegend: die »Dinge« in der Natur seien gleichfalls Produkte einer schöpfenden Arbeitstätigkeit, allerdings die von höheren (menschenähnlichen) Wesen. Dadurch verwandelt sich in Gedanken die ganze Vergangenheit des Menschengeschlechts: das, was ursprünglich zweifellos seine eigene Tat war, erscheint in gegenständlichen »Ding«formen bereits als das Produkt solcher höheren Wesen und von ihnen dem Menschengeschlecht überliefert. Es genügt, an die Entstehung des Gebrauchs von Feuer für menschliche Zwecke zu erinnern. Dieses unzweifelhafte Produkt der Menschheitsge-

schichte erscheint, etwa in der Prometheussage, als Tat und Geschenk solcher höheren, nach Menschenbild analogisierend geschaffenen Wesen.
Infolge der gegenständlichen Beschaffenheit der den Menschen als Umwelt unmittelbar gegebenen Wirklichkeit können die anfänglichen Zustände derartig falscher Seinsumbildungen um Jahrtausende überleben. Marx spricht z. B. sein eigenes Zeitalter beschreibend über solche »Verdinglichungen« als Fetischisierungen. Die Seinsbeschaffenheit der Ware, die in Wahrheit eine gesellschaftlich prozessierende Gegenständlichkeit ist, erscheint in der Fetischisierung so: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen . . . Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten.«[37] Das Zitat soll hier nur darauf hinweisen, daß es sich dabei keineswegs einfach um eine »primitive« Weise der Wirklichkeitsauffassung handelt, sondern um eine im menschlichen Dasein selbst tief verwurzelte Einstellung, die das Denken der Menschen auch in hochentwickelten, weitgehend vergesellschafteten Gesellschaften beherrschen kann, deren Überwindung auch heute, auch nachdem viele Wissenschaften auf verschiedenen Gebieten die theoretische Unhaltbarkeit solcher »Verdinglichungen« bewiesen haben, noch starke Widerstände besiegen muß, um der richtigen Seinsauffassung nicht mehr im Wege zu stehen.
Es ist nicht hier der Ort, auf die Geschichte, auf die Wandlungen dieses Komplexes von Vorurteilen bezüglich des Seins, das seine fundamentale Einstellung auch in bedeutenden Wandlungen bewahrt hat, näher einzugehen. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie tief in der Unmittelbarkeit des Alltagslebens – unterstützt von deren spontaner Evidenz (im Erlebnis: Seinsevidenz) – diese Seinsauffassung verwurzelt und gedanklich äußerst schwer zu überwinden ist. Denn es geht aus der Geschichte der menschlichen Weltbilder hervor, daß der Gedanke des »Schöpfers« von »Dingen« und »Energien«, in denen diese, je nachdem geschaffen, umwandelt, aufbewahrt bleiben etc., nicht bei den frühzeitigen analogisierenden mythischen Gestalten stehenbleiben muß, daß immer wieder Versuche

37 Kapital I, S. 38/39.

entstehen können und müssen, das »Was« und das »Wie« im Sein der Welt aus einer derartigen, unmittelbar entstandenen Seinsvorstellung zu begreifen. Das so entstehende kritische Eliminieren des personifizierten Schöpfers muß deshalb keineswegs spontan und gleichzeitig auch eine Wandlung der Anschauungen über die unmittelbar gegebene gegenständliche Beschaffenheit des Seinsaufbaus selbst beinhalten. Die scheinbar unaufhebbar gegebene Dualität von »Dingen« und »Energien« kann auch ohne transzendente »Schöpfer« das allgemeine Seinsbild des Menschen beherrschen. Noch Spinozas ausgedehnte und denkende Substanz enthält Elemente dieses Vorstellungskomplexes: wie ja die erste große ideologische Ablösung der Gotterschaffenheit der Welt als deren ewiges und unveränderliches Dasein aufzutreten pflegt. Mit Entwicklung der Zivilisation entstehen zwar immer wieder, oft sehr früh, Bewegungen in dieser Richtung, allerdings zumeist ohne die fundamentale ontologische Basis auch nur anzutasten. Die Geschichte des antiken Denkens einerseits mit seinem unwiderstehlichen Drang zum allgemein spiritualistischen »Verdinglichen« der Seinswelt bei Platon und seinen Nachfolgern, andererseits im irdisch immanent angelegten Gegenbild des Atomismus, gibt dafür beredte Zeugnisse. Denn einerseits ändert die Ideenwelt als geistig schöpferische Grundlage des irdischen Seins nichts Wesentliches an der dinghaften Struktur dieses letzteren; die Starrheit des Dings, die Immaterialität der Energien bleibt unverändert, wird bloß in eine erhaben-transzendente Sphäre erhoben, die diesen ihren Eigenschaften eine erlösende Weihe zu verleihen scheint.
Damit ist freilich ein weiteres wichtiges Moment der Dauerhaftigkeit solcher Weltbilder berührt: das ideologische. Für die meisten Gesellschaften in Zeitaltern, die für Einzelmenschen wie für Menschengattung nur noch, nach dem Ausdruck von Marx, »bornierte Vollendungen« möglich machen, sind jene Weltanschauungen, die den Gegenständlichkeitsweisen unserer Welt eine transzendente Weihe verleihen, Elemente des Schutzes, der Tradition, der Gesellschaftsformen, wie sie eben diesen konservativen Idealen entsprechen. Darum wirken solche Philosophien ideologisch – nicht immer ihren ursprünglichen Absichten nach – als historische Vermittler zwischen dem sich auflösenden antiken Mythos und dem neuen Monotheismus des Christentums. Mit alledem soll nur, andeutend, auf ein wirksames ideologisches Moment hingewiesen werden. Entscheidend für unsere Betrachtungen ist bloß, daß alle diese transzendenten gedanklichen Subtilisierungen das Fundament der Dinghaftigkeit nicht abschütteln können und das auch nicht ernsthaft erstreben. Im »Paradies« des sich entfaltenden Christentums gewinnt die Dinghaftigkeit ihre nicht nur verklärteste, sondern auch sachlich folgerichtigste Erscheinungsweise: eine gefühlsmäßig untergebaute »eleatische« Permanenz des vollkommenen Seins jeder möglichen Wandlung gegenüber.

im engeren Sinne klarzulegen, sondern es soll auch das umfassende Begründungsprinzip des gesamten Seins, das bei ihm in der Ethik kulminiert, aufgezeigt werden. Damit wäre das gesamte Sein als Prozeß gefaßt, der sich demzufolge verschiedene Seinssphären, die bei letzthinniger Einheitlichkeit höchst verschieden geartete sein können, bestimmend durchsetzt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in diesem Gedankengang – einerlei ob wir die Marxsche Interpretation Epikurs als dessen richtige Auslegung oder als seine eigene Konzeption betrachten – das gesamte Sein als etwas konkret prozessierendes erscheinen wird. Marx selbst erklärt dies auch in einer sehr bestimmten Weise, mit der Vorbemerkung, daß es sich dabei um »ein höchst wichtiges, bis jetzt gänzlich übersehenes Moment« handelt. Unmittelbar daran anschließend sagt er über das Hauptproblem folgendes: *»Die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist nämlich keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird.«*[39] Diese unsere Darlegungen wollten nur zeigen, wie früh eine derartige ontologische Gesamtkonzeption bei Marx auftaucht, ganz einerlei, ob sie als Interpretation Epikurs standhält. Diese Frage ist für uns schon deshalb von untergeordneter Bedeutung, weil, bei der allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung auch Marx selbst – und erst recht Epikur – objektiv nicht in der Lage sein konnte, ihr eine unwiderleglich begründete Fundierung zu geben. Epikurs allgemein philosophische Wirkung mußte im Materialismus alten Stils münden (Gassendi). Marx selbst ist natürlich weit über diesen hinausgekommen. Ja man kann sagen – wie wir es bereits früher zu zeigen versuchten und noch wiederholt zu zeigen versuchen werden –, daß es keine wichtige Bestimmung des Seins als eines Prozesses vom unmittelbaren Sein selbst bis zu dessen höchsten Kategorienproblemen gibt, die in seinen Schriften nicht in unmißverständlich klarer und tiefer Weise erscheinen würden. Darin liegt eben seine denkerische, Zukunftsentwicklungen genial vorwegnehmende Größe. Er hat ja, wie wir bereits gezeigt haben, einige Jahre später darauf aufmerksam gemacht, daß Geschichtlichkeit die grundlegende Charakteristik eines jeden Seins bildet. Allerdings ohne damals noch wissen zu können, daß erst die spätere Wissenschaft die irreversiblen (d. h. geschichtlichen) Prozesse als die Bewegungsform, als das Wesen eines jeden Seins nachweisen wird. (Allerdings, ohne daraus die entsprechenden philosophischen Konsequen-

39 Ebd., S. 29.

zen zu ziehen, ja, in der Mehrzahl der Fälle, ohne auf diese besonders zu achten.) Marx selbst hat freilich, so wie hier, die spätere Entwicklung philosophisch vorweggenommen. Er hat auch oft, wenn etwa Zeitgenossen aus dem damals erreichten wissenschaftlichen Weltbild falsche ontologische Folgerungen gezogen haben, scharfe Proteste erhoben. (Wir erinnern an die Kritik von Bruno Bauers Behauptung, den Menschen als »Atom« von Gesellschaft und Staat aufzufassen.) Es handelt sich in solchen Fällen, letzten Endes, immer um eine philosophische Widerlegung falscher ontologischer Stellungnahmen.

Wenn wir nun zur allgemeinen gedanklichen Bewältigung des Seins zurückkehren, so sehen wir, daß die in der Renaissance siegreich einsetzende Opposition gegen die Welt als Schöpfung einer transzendenten Macht ebenfalls noch nicht imstande war, über die Dingvorstellung als Seinsgrundlage des Weltbildes radikal hinauszugehen. Damit soll – auch vom Standpunkt einer wahrheitsgemäßen Ontologie – die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Entwicklungsphase keineswegs unterschätzt werden.

Die Wirklichkeit als eigenständige, sich selbst im Maßstab der Unendlichkeit gleichmäßig reproduzierende Seinsweise ist ein gewaltiger Fortschritt dem Mittelalter gegenüber. Schon die einheitliche Eigengesetzlichkeit des Universums zeigt dies ganz klar als Bruch mit der Erde als seinem Mittelpunkt, also als Schauplatz der entscheidenden kosmischen Ereignisse der Theologie (Jüngstes Gericht, Paradies und Hölle, ja schon früher die Unterscheidung der superlunaren Welt von der sublunaren etc.). Das bedeutet die wissenschaftliche Proklamation eines einheitlichen und einheitlich eigengesetzlichen Weltalls, in welchem die Erde, mit allen menschlichen und vor allem mit den religiös-geschichtsphilosophisch postulierten Ereignissen nur ein verschwindend kleines Pünktchen vorstellen kann. Unendlichkeit von Raum und Zeit konnten nur nach einer solchen Gesamtkonzeption in ihrer wahren Beschaffenheit begriffen und zum Erkennen auch endlicher Phänomene angewendet werden.

Die Entwicklung der Mathematik als Organ der Gesetzeserkenntnis kann sich vor allem auf einer solchen Basis durchsetzen. Erst der große Aufschwung der mathematischen Einsichten, der sich mit dieser neuen Naturkonzeption gleichzeitig und in Wechselwirkung entfalten, hat Wissenschaft und Philosophie instand gesetzt, diesem neuen Weltbild einen – ihm auch nur annähernd angemessenen – Ausdruck zu verleihen. Zugleich entsteht damit im Denken der Welt eine qualitativ höher geartete, wirklichkeitsgemäßere Form des desanthropomorphisierenden Denkens als je früher. Im mathematischen Ausdruck der Phänomene der Wirklichkeit schien das Mittel gefunden zu sein, diese rein gedanklich wie ihrem Sein entsprechend so zu erfassen, daß die anthropomorphisierend-analogi-

sierenden Fehlerquellen ihrer Erkenntnis verschwinden oder zumindest minimiert werden können. Man pflegt dabei nur häufig zu vergessen, daß die anthropomorphisierenden Tendenzen auch in der gedanklichen Bewältigung der entgötterten Wirklichkeit so stark sind, daß sie – von Erfahrungen der Praxis und von ideologischen Bedürfnissen unterstützt – auch in die Methode der mathematischen Bewältigung der Wirklichkeit eindringen können. Diese Wirklichkeit selbst ist – richtig verstanden – gegen quantitative Steigerungen oder Senkungen innerhalb eines einheitlichen Prozesses völlig gleichgültig. Die menschliche Praxis dagegen, auch wenn sie sich in allen Berechnungen auf Mathematik stützt, ist gerade in dieser Hinsicht (in der qualitativen) äußerst empfindlich: für jede Praxis kommt ihrer objektiven Beschaffenheit entsprechend stets nur ein bestimmter Spielraum der Unendlichkeit des Mathematisierbaren real in Betracht; was quantitativ darüber oder darunter liegt, dessen differenzierte Erkenntnis wird für sie praktisch völlig gleichgültig. Bei Bewegungskomplexen etwa von der Art des Astronomischen erscheinen Schwankungen der Prozesse innerhalb von Zeiträumen von vielen Millionen Jahren als gleichgültig für jede Praxis, solche Prozesse selbst erscheinen also für die Praxis, in der Praxis als in sich gleichmäßige, als letzthin statische. Und da die große ideologische Leitidee der Periode aus dem Bedürfnis nach »ewigen, ehernen, großen Gesetzen« entsprang, war es naheliegend, daß Wissenschaft wie Philosophie diese, praktisch reale Seite der Weltphänomene in den Vordergrund rücke. Das »deus sive natura«, das weltanschaulich so entstand, war die monumentalste und faszinierendste ideologische Antwort auf die mittelalterlich-feudalen Kosmosvorstellungen. Indem sich daraus im 18. Jahrhundert weitgehend die Kampfideologie der neuen führenden Klasse entwickelte, hat sie alles Prozeßhafte, jede historische Genesis aus ihrer ideologischen Selbstrechtfertigung gedanklich entfernt. Sie erscheint, sich selbst und ihren Gegnern nicht als ein historisches Resultat, sondern als fixe Basis und Gegenpol der Geschichte. »Weil als das naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes« gedacht werden mußte, sagt Marx über die Vorstellungsart dieser Periode und fügt sogleich hinzu: »Die Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen.«[40]

Wir haben bei Behandlung der Gattungsmäßigkeit bereits darauf hingewiesen, daß diese ideologische Einstellung im Laufe des in der ökonomischen Hauptlinie generell siegreichen Klassenkampfes gerade in bezug auf die Seinsauffassung viele

40 Rohentwurf, S. 5/6.

Abschwächungen erfahren mußte, deren Hauptquelle der Kompromiß mit Kirche und Religion, deren gedankliches Instrument die neu entstehende Erkenntnistheorie war. Da aber der letzthinnige Zweck dieses Kompromisses, die ungehinderte Weiterführung der konkreten Forschungen vor jeder Einwirkung zu sichern war, zeigen sich seine Wirkungen inhaltlich mehr in den ontologischen Charakteristiken der jeweils erzielten Forschungen als in diesen selbst. Es wird aus alledem klar, daß auch diese Variante der Auffassung von der Wissenschaftlichkeit unmittelbar für unser Problem nichts letzthin Wesentliches zu bringen vermochte. Im Gegenteil. In den von solchen Erkenntnistheorien beeinflußten Wissenschaftslehren fixierten sich die antihistorischen Elemente im Sein immer fester. Als z. B. in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts neue Theorien der Geschichte entstehen (Dilthey, Rickert etc.), zeigen sie einerseits eine verstärkte antiprozessuale Auffassung von Natur und Naturwissenschaft. Die Geschichte erscheint ihnen eben als Ausdruck des Individuellen, »Einmaligen« etc., also als eine Kulturform, deren Wesen geradezu in der Gegensätzlichkeit zur auf allgemeinen Gesetzlichkeiten beruhenden antigeschichtlichen Beschaffenheit von Natur und Naturwissenschaft besteht. Obwohl nun die Vorherrschaft in der erkenntnistheoretisch fundierten Entwicklung der Wissenschaftslehre sich generell davor hütete, sich in konkrete Seinsproblemkomplexe, die die naturwissenschaftliche Forschung immer wieder aufwarf, einzumischen, übt ihr Kampf gegen das erkennbare An-sich-Sein der seinshaften Gegenständlichkeitsweisen in der Natur auf die Wirklichkeitsauffassung der Naturforscher selbst keinen unbeträchtlichen Einfluß aus. Es ist schon kein Zufall, daß viele angesehene Gelehrte des XIX. Jahrhunderts das reale Sein des Atoms zu bezweifeln begannen. Damit muß jedoch selbstredend sein verdinglichender Einfluß auf die Gesamtheit der Naturbilder keineswegs zu wirken aufhören. Indem jedoch die ganze Natur – ohne wesentliche theoretische Neuerung im methodologischen Gesamtaufbau – nicht mehr als materiell gegebenes Sein aufgefaßt wurde, sondern als primär gedankliches Produkt der jeweiligen wissenschaftlichen Arbeitsmethodologien erschien, konnte nunmehr keine Allgemeinanschauung als die Einzelforschung führend beeinflussende Philosophie, als bestimmungengebend verallgemeinerndes Denken der Gesamtheit wirken. Die »reine« Wissenschaftlichkeit in den Einzelforschungen verlor immer mehr ihren früher stark wirkenden Kontakt mit der Philosophie. Die in der Forschung herrschend gewordenen Positivismus und Neopositivismus bauten ihre philosophisch generalisierenden Züge immer mehr ab, um als rein praktische, bloß effektive Zusammenfassungen der Einzelforschungen, als eine ihnen völlig untergeordnete Methodologie zu funktionieren.

Diese entschiedene Trennung von Philosophie und Einzelwissenschaft ergab für letztere einen fast unbegrenzten, scheinbar nur durch Postulate der »Exaktheit« beschränkten Spielraum. Diese »Freiheit« ist jedoch die bloße Kehrseite ihrer immer weitergehenden Einbeziehung in den Dienst der materiellen Produktion und ihrer marktrationalen Organisierung. Diese Lage ergibt eine eigenartige, eigenartig verschlungene Einheit von völliger methodologischer Freiheit in den unmittelbar zu erforschenden Einzelfragen und von einer weitgehend strengen Gebundenheit an ihre marktmäßig in Betracht gezogene Effektivität. Es ist noch nicht jetzt an der Zeit, sämtliche Folgen dieser gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstellation in der Entwicklung der Einzelwissenschaften, in ihrer Wechselbeziehung zur Philosophie näher zu betrachten; wir werden auf bestimmte prinzipielle Seiten dieser Entwicklung, die für eine allgemeine Ontologie höchst wichtig wurden, in späteren Zusammenhängen noch zurückkommen. Jetzt ist das für uns wichtigste Moment dieser Entwicklungsrichtung, daß in der wissenschaftlichen Praxis schon seit langer Zeit eine außerordentliche Vielseitigkeit und Vielfältigkeit der Untersuchungsweisen verwirklicht wurde, d. h., daß die ungleichmäßige Entwicklung hier in einer viel entfalteteren Weise, als früher der Fall war, zur Geltung gelangen konnte. Für unser gegenwärtiges Problem bedeutet dies, daß jene konkreten, faktischen Tendenzen der objektiven Wirklichkeit, die zum gedanklichen Erfassen der irreversiblen Prozeßhaftigkeit eines jeden Seins hinführen, bereits in Einzeluntersuchungen oft faktisch gebraucht und als Einzelergebnisse anerkannt wurden, obwohl sie vielfach mit der allgemeinen, der philosophischen Einstellung der Wissenschaften in einem methodologisch unauflösbaren Widerspruchsverhältnis zu stehen scheinen. Wir haben auf diese Tatsache bereits in früheren Gedankengängen hingewiesen. Jetzt gilt es nur noch festzustellen, daß, als durch die großen Entdeckungen von Planck und seinen Nachfolgern die Analyse des Atoms als dynamischen, irreversiblen Prozesses faktisch konkret möglich wurde, es bereits manche Wissensgebiete gab, in welchen die neue Richtung vielfache, oft sehr bedeutende Forschungsergebnisse erzielen konnte. Trotzdem muß leider gesagt werden, daß dieser Triumph theoretisch keineswegs so eindeutig war, als er nach den vorliegenden Forschungsergebnissen objektiv hätte sein können. Es ist nicht hier der Ort, die Ursachen aufzuzählen und kritisch zu kommentieren; der Verfasser hält sich auch nicht kompetent für eine solche Arbeit. Es soll nur, um die Richtung einer solchen, sehr notwendigen kritischen Betrachtung anzudeuten, darauf verwiesen werden, daß die lange Zeit herrschende Richtung in der Interpretation der neuen Wendung schon insofern falsche Spuren verfolgte, als sie subjektivistische, sogar »indeterministische« Motive in das Weltbild der Physik hineintragen wollte. Die vom Subjekt völlig unabhängige

Objektivität der physikalischen Welt hat mit der Streitfrage, ob ihre Zusammenhänge im klassischen Sinn kausalen oder im neuen Sinn statistischen Charakter haben, nichts zu tun. Planck betont immer wieder die Notwendigkeit der Annahme einer »realen Welt«, »welche ein selbständiges, vom Menschen unabhängiges Dasein führt«, und bezeichnet in diesem Zusammenhang z. B. die Konstante als einen »neuen geheimnisvollen Boten aus der realen Welt«.[41] In dieser Hinsicht, in der der Objektivität des Seins, will er also keinerlei neue Kategorien für die Objektivität der Natur anerkennen. Natürlich gelangt damit die neue Etappe der Forschung in Gegensatz zu den Denkgewohnheiten der vorangegangenen Periode. Planck verknüpft noch im »klassischen« Sinn Kausalität mit der Möglichkeit einer Sicherheit in der Voraussagbarkeit und fügt auf die Lage in der Gegenwart deutend hinzu: *»In keinem einzigen Fall ist es möglich, ein physikalisches Ereignis genau vorauszusagen«*, und stellt diesen Tatbestand als scharf gegensätzlich der Genauigkeit rein mathematischer Bestimmungen gegenüber (als Beispiel dient für ihn Quadratwurzel von 2).[42] Hier zeigt sich klar, wie die Entwicklung der Wissenschaften selbst die Möglichkeit bietet, über bestimmte kategorielle Zusammenhänge gedanklich weiterzuschreiten, ohne deshalb in die Lage geraten zu müssen, die Objektivität des wissenschaftlich behandelten Seins aufzugeben. Die Erkenntnis, die an die Stelle der mit absoluter Notwendigkeit funktionierenden Kausalität bloß tendenziell wirksam werdende Prozesse setzt, muß die Objektivität des Seins in keiner Weise gedanklich abschwächen oder gar aufgeben; denn die genaue Voraussehbarkeit der einzelnen prozessualen Ereignisse kann zwar (muß nicht) als Kriterium der Erkenntnis dienen, hat aber unter keinen Umständen etwas mit der Objektivität des zu erfassenden Seins zu tun. (Planck ist darüber ganz im klaren, man denke an seine Aussprüche über Wetterprognose.)

Auch in dieser Frage ist nicht hier der Ort für eine konkrete Diskussion darüber, ob und wie weit in den Naturwissenschaften die allgemeine Anerkennung der irreversiblen Prozesse sich durchgesetzt hat. Ganz sicher ist dies für weite Gebiete der Fall. Da es uns hier auf den tatsächlichen realen Gehalt und nicht auf subjektive Meinungen und Überzeugungen selbst noch so bedeutender Gelehrter ankommt, können wir die zunehmende Herrschaft der statistischen Methode, im Gegensatz zur »klassisch«-kausalen bereits als ein Symptom dessen betrachten, daß der bloß tendenzielle Charakter der irreversiblen Prozesse sich zumindest auf dem Weg zur

41 Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig 1944, S. 180 und 186.

42 Ebd., S. 225/226.

Vorherrschaft befindet. Denn ontologisch beruht die statistische Methode gerade darauf, daß in der objektiven Wirklichkeit Allgemeinheit und Einzelheit untrennbar koordinierte Bestimmungen der Gegenständlichkeit überhaupt sind, so daß in realen Prozessen beide zur Geltung gelangen müssen. Ihre Proportion ergibt den Grad der Wahrscheinlichkeit, aber selbst das minimalste Wirksamwerden von Abweichungen zeigt das Zur-Geltung-Gelangen der oben angedeuteten Grundstruktur. Ebenso evident ist, daß das als Wahrscheinlichkeit sich durchsetzende Ergebnis der Tendenzen innerhalb eines solchen Prozesses jene Tendenzartigkeit in ihrer Gesamtheit aufdeckt, wodurch eben diese irreversible Prozeßhaftigkeit sich von den einfach-homogenen Kausalreihen ontologisch unterscheidet. Wir glauben uns daher berechtigt, bei den statistischen Ausdrucksformen von prozessualen Zusammenhängen diese »Sache selbst« und nicht ihre zuweilen davon abweichenden wissenschaftstheoretischen Auslegungen für die Charakteristik des prozessierenden Seins als sachlich ausschlaggebend zu betrachten.

In der organischen Natur erscheint diese Lage weitaus unmittelbarer evident. Niemand wird daran zweifeln, daß die Seinsweise der spezifischen Gebilde dieser Seinsart der irreversible Prozeß von Entstehung der Organismen bis zu ihrer Auflösung ist. Vor beziehungsweise nach solchen Grenzen des Lebensprozesses kann es keinen Einzelorganismus geben; seine Bestandteile gehören dann noch oder wieder der Welt der anorganischen Natur an. Daß die »verdinglichende«, »antiprozessuale«, antihistorische Anschauung bis zu Cuvier die Gattungen aus diesem Prozeß heraushob und ihnen eine ein für allemal »geschaffene« Seinspermanenz, eine mechanisch sich wiederholende stabile Selbstreproduktion zuschrieb, ist heute nur mehr eine wissenschaftshistorische Tatsache, auf die zur Erklärung der Phänomene zurückzugreifen niemandem mehr einfällt. Seit Darwin und seinen Vorläufern gehört der irreversible Prozeß von Entstehen und Vergehen der Gattungen zu den von niemand bezweifelten Tatsachen.

Komplizierter scheint auf den ersten Anblick die Lage auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins zu sein. Obwohl die Theorien der Geschichtlichkeit im XIX. Jahrhundert gerade im polemischen Gegensatz zur angeblich sich ewig wiederholenden Gesetzmäßigkeit der Natur entstanden sind, bleiben Vorstellungskomplexe des »Dinghaftigen«, der »Ewigkeit« und sogar der Reversibilität des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses bei Bestimmungsversuchen des gesellschaftlichen Seins noch in Geltung. Sie scheinen nämlich den Menschen durch Erfahrungen des Alltagslebens und infolge ideologischer Bedürfnisse in der Praxis fundiert. Wir erwähnen gar nicht den christlichen Erlösungsbegriff (Seligkeit im Paradies), wo es sich um eine endgültige Fixierung von Prozeßergebnissen handelt, also um einen rein ideologischen Versuch, bestimmte Postulate einer

Entwicklungsstufe der menschlichen (gesellschaftlichen) Persönlichkeit als etwas Seiendes, ja als das echte, als das endgültige Sein darzustellen. Mehr Realität scheinen jene Erlebnisse des Alltagslebens zu haben, in denen – allerdings bloß auf der niedrigsten, unmittelbarsten Stufe der Dinghaftigkeit –, solche Reversibilitäten als durch die Erfahrung bestätigt erscheinen. Um ein ganz einfaches Beispiel zu wählen; um einen Gast richtig zu empfangen, rücke ich einen Stuhl von seinem gewohnten Platz weg; wenn der Gast fort ist, stelle ich diesen wieder zurück. Hier hat sich in der Tat eine Reversion des Prozesses abgespielt, allerdings auf einer ganz primitiven Stufe des Alltagslebens. Wo dieser Prozeß nur etwas komplizierter wird, hebt sich der Schein dieser Reversibilität notwendig von selbst auf. Scheinbar wird zwar bei jeder Reparatur (etwa Schleifen eines nicht mehr gut funktionierenden Messers) ebenfalls der irreversible Prozeß der Abnutzung rückgängig gemacht. Dieser Schein bezieht sich jedoch auf isolierte Einzelmomente eines an sich irreversiblen Prozesses; in diesem Fall darauf, daß ein Messer doch in einer kürzeren oder längeren Zeitspanne in irreparabler Weise abgenutzt werden muß. Die einzelnen Reparaturen können diesen Prozeß verlängern, annullieren können sie ihn nicht. (Ich spreche dabei gar nicht über den gesellschaftlich zumindest ebenso wichtigen moralischen Verschleiß.) Ob dieses unmittelbar praktische Aufhalten der Irreversibilität des Prozesses für lange oder kurze Zeitspannen wirksam bleiben kann, spielt für unser Zentralproblem keine Rolle, auch nicht, ob solche scheinbar die Reversibilität bezeugenden Teilprozesse genauer betrachtet wirklich einen reversiblen Charakter haben. Ob die Lebensdauer eines primitiven Lebewesens nur einige Stunden in Anspruch nimmt oder ob diese Zeitspanne bei einem Himmelskörper Billionen von Jahren ist, kann praktisch höchst wichtig werden und wird es auch oft in der realen Praxis. Das Problem der Irreversibilität selbst wird aber von Länge oder Kürze der verschiedenen Einzelprozesse ontologisch überhaupt nicht berührt.

Irrtümer dieser Art wären völlig bedeutungslos, wenn die ihnen zugrunde liegenden Anschauungen über das Sein keine Rolle in der ideologischen Entwicklung innerhalb des gesellschaftlichen Seins spielen würden. Aber gerade hier kommt ihnen innerhalb der Entwicklungsprozesse der Gesellschaft ideologisch wie praktisch-politisch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Um gar nicht davon zu reden, wie oft Erneuerungsbewegungen mit den ideologischen Forderungen der Wiederherstellung eines alten Zustandes arbeiteten (es genügt an die Jakobiner zu erinnern), war die Parole der Restauration, d. h. die Rückkehr zu einem Zustand vor der eben abgelaufenen revolutionären Umwälzung ein wichtiges Moment auch der Geschichte der letzten Jahrhunderte. Was war aber ihr realer sozialer Gehalt? Die allereinfachsten, mechanisch dingähnlichsten

Verhältnisse konnte man zwar mit einem Beschluß, wenigstens teilweise, rückgängig machen, man konnte z. B. vielen aristokratischen Grundbesitzern ihre alten Güter wieder zurückgeben. Konnte aber damit, auch bei Wiederinkraftsetzen mancher gesellschaftlich-geschichtlich überholten Gesetze, wirklich der soziale Zustand vor 1789 mit seinen Menschen wiederhergestellt werden? Konnte man den seitherigen gesellschaftlichen Prozeß reversibel machen? Balzac zeigt, wie in der an der Restauration am stärksten interessierten Klasse, im grundbesitzenden Hochadel selbst die Restauration bereits menschlich unmöglich wurde. Wer die alte Lebensweise wirklich aufrechterhalten wollte, wurde in seiner eigenen Gesellschaft zu einem Komödienhelden von der Art des Don Quijote. Die Klasse selbst hat sich jedoch der neuen kapitalistischen Gesellschaft auch menschlich angepaßt und damit die Irreversibilität des Revolutionsprozesses faktisch anerkannt. »Seid ihr denn närrisch hier«, sagt in seinem Roman »Das Antiquitätenkabinett« die Herzogin von Maufrigneuse zu solchen in eine Sackgasse geratenen alten Adeligen, »Liebe Kinder, es gibt keinen Adel mehr, es gibt nur noch Aristokratie . . . Ihr werdet weit adeliger sein, als ihr es seid, wenn ihr Geld habt.«[42a]

Natürlich würde man den Charakter dieser Irreversibilität total verfehlen, wenn man sie nicht bloß als allgemeine, gesellschaftlich notwendige, an sich völlig wertindifferente Prozeßhaftigkeit auffassen würde. Die »Jakobiner« von 1848 waren in nicht geringerem Maße Karikaturen eines einst realen Seins, wie die eben verhöhnten Altadeligen im Roman Balzacs. Die Irreversibilität der Prozesse hat also weder mit Ideologien wie der »Unwiderstehlichkeit des Fortschrittes«, noch mit jenen, die um die notwendigen Folgen des Prozesses zu vertuschen, von einem »Ende der Geschichte«, von Geschichte als Kreislauf etc. mit mehr oder weniger offen eingestandener Rückkehr zur Vergangenheit sprechen, etwas zu tun. Die Gesellschaft entwickelt, wie wir dies schon in der organischen Natur haben sehen können, die inneren, immanenten Möglichkeiten einer Seinsweise zum wirklichen Sein. Ob aber daraus eine Sackgasse (man denke an sogenannte Tiergesellschaften wie die Bienen) oder eine objektiv echte Höherentwicklung entsteht, entscheiden die gerade vorhandenen Richtungen, Tendenzen, Seinsbestimmungen etc. der jeweils aktuellen Stufe des permanenten Übergangs. Freilich erst im gesellschaftlichen Sein können die menschlichen Reaktionen auf einen Entwicklungsübergang sich zu einem »subjektiven Faktor« der Umwälzungen synthetisieren; müssen es aber nicht in allen Fällen tun. Darum sind die irreversiblen Prozesse, auch auf ihren bisher erreichten höchsten Stufen nur Tendenzen, die bestimmten Entwicklungsmöglichkeiten können diese fördern

42 a H. de Balzac: Œuvre Complètes, tome VII., Les Provemerant à Paris. Le Cabinet des Antiques, Paris 1869, S. 128.

oder hemmen, zuweilen geradezu ausschließen, nie aber in einer mechanischen Weise zwangsläufig hervorbringen.

Damit wird die alte Konzeption einer unbedingten Notwendigkeit praktisch bestritten. Ganz allgemein gesprochen, mit vollem Recht. Eine absolute Notwendigkeit existiert überhaupt nicht. Seinsmäßig ist sie immer an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Wenn diese in ausreichender Wirkungskraft vorhanden sind, gibt es nicht wenige Fälle, in denen diese als »Wenn-dann« bestimmten Prozesse ausnahmslos und unbedingt funktionieren. Unsere bisherigen Betrachtungen drängen aber in die Richtung, dieses »Wenn« nicht, oder wenigstens in den typischen, in mit der realen Umwelt real verflochtenen Fällen ebenfalls nicht in vereinzelter »Dinghaftigkeit« zu betrachten, vielmehr auch im »Wenn« eine bewegte Vielfältigkeiten wirksam werden. In solchen Fällen ist die einen Prozeß konkret auslösende Ursache, das jeweils konkrete »Wenn« bereits selbst ein aus verschiedenen und verschieden wirksamen Komponenten synthetisierter Prozeß, in welchem deshalb naturgemäß jener Tendenzcharakter, den wir als Seinsgrundlage der statistischen Gesetzmäßigkeit kennengelernt haben, zur herrschenden Bestimmung wird. Wenn aber in der Wirklichkeit ein Verursachungsprozeß, der früher in kausaler Absolutheit gedanklich bestimmt wurde, sich nunmehr als eine Tendenz von statistischer Wahrscheinlichkeit erweist, so hat sich zwar der Charakter der bewegten Zusammenhänge in ihrer jeweiligen Konkretheit gründlich geändert, keineswegs jedoch jene Objektivität selbst, die der Prozeß innerhalb der gesamten Wirklichkeit einnimmt. Und dies um so mehr, als in vielen und höchst wichtigen Fällen, z. B. gerade in der Astronomie die real wahrnehmbare Abweichung des (statistisch erkennbaren) Prozesses der irreversiblen Tendenzhaftigkeit von dem früher »klassisch« kausal gemessenen so minimal ist, daß der Unterschied für die menschliche Praxis überhaupt nicht oder kaum in Frage kommt. Ob etwa das Sonnensystem als irreversibler Prozeß von seiner absoluten Wiederholungsform in Millionen Jahren wahrnehmbar abweicht, kann für die Erkenntnis der spezifischen Seinsbeschaffenheit ausschlaggebend werden, ja unter Umständen Umwälzungen hervorbringen. Für die konkret menschliche Praxis kann sie jedoch völlig irrelevant sein. Ganz hohe statistische Wahrscheinlichkeiten können und werden in der menschlichen Praxis eben wie Notwendigkeiten im alten Sinne behandelt, und diese Umstellungen haben in sehr vielen Fällen überhaupt keine Folgen für die jeweilig konkrete Praxis selbst.

Auf den Komplex jener theoretischen, philosophischen Fragen, die aus dem »Wenn-Dann-Charakter« in der Notwendigkeit, in der Praxis durch einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit folgen, werden wir noch zurückkommen. Hier kommt es zur weiteren Klärung und Konkretisierung des bisher dargelegten

darauf an, die objektiven Seinsgrundlagen im realen Vorherrschen der irreversiblen Prozesse von einem neuen Aspekt etwas näher und genauer zu betrachten. Die Feststellung, daß das seinshafte »Wenn« in den »Wenn-Dann-Zusammenhängen«, die uns als notwendig erscheinen und die in Wirklichkeit bloß Tendenzen von sehr hoher Wahrscheinlichkeit sind, selbst einen prozeßhaften Charakter zeigt, weist auf eine höchst wichtige Beschaffenheit des Seins selbst hin, deren Geltendwerden im menschlichen Denken, infolge des dinghaften und gedankliche Verdinglichungen hervorrufenden Charakters des Alltagslebens, in vielen äußerst einflußreich gewordenen Ideologien, weitgehend theoretisch verdeckt war und oft noch verdeckt geblieben ist. Wir können hier eine in mancher Hinsicht ähnliche Entwicklung beobachten wie in dem allmählichen Sichdurchsetzen der Prozeßartigkeit des statisch gedachten Seins selbst. Die allgemeinen Theorien bewahren sich mit großer Zähigkeit, während zugleich in Einzelforschungen das Richtige sich immer vielfältiger, wenn auch oft mit falschen Begründungen, durchsetzt. So besteht im gegenwärtigen Fall ein großer Unterschied zum früheren: die Beschaffenheit der einzelnen Phänomene hat in der organischen Natur eine derart unmittelbar evidente Totalität (Komplexhaftigkeit), daß auch das anfänglichste Denken daran unmöglich ganz achtlos vorbeigehen konnte. Das hatte verständlicherweise zur Folge, daß solche Komplexe, deren »Zweckmäßigkeit« als unmittelbar evident erschien, nun um so leichter in eine teleologisch »geschaffene« Welt, als Produkte bewußter Setzungen transzendenter Schöpfersubjekte eingeordnet werden konnten. Man mußte später »bloß« den Schöpfer theoretisch ausstreichen, um zu einer Welt der aktiven und passiven Wechselwirkungen von Komplexen zu gelangen. So wichtig dies mittelbar auch sein mag, spielt es in der konkreten menschlichen Praxis eine minimale oder gar keine Rolle. Noch einleuchtender erschien stets eine solche Auffassung des gesellschaftlichen Seins. Jedoch bereits die altberühmte Fabel von Menenius Agrippa zeigt, wie leicht diese unmittelbar gewonnene Anschauung ins willkürlich und reaktionär Ideologische umschlagen kann. Es war in den Ideologien der herrschenden Klassen der vorkapitalistischen Gesellschaften, sogar in jenen, die, wie die absolute Monarchie, diese unmittelbar vorbereiteten, eine allgemein verbreitete Grundauffassung, daß Wesen und Formen der jeweils gerade existierenden Gesellschaft, wenn nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs sei, doch jedenfalls auf »von oben« inspirierten Eingebungen von Heroen, als ihren schöpferischen Begründern, beruhen. Beobachtungen oder Feststellungen der komplexhaften Beschaffenheit der Gesellschaft selbst wurden deshalb den von hier abgeleiteten transzendent-teleologischen Gedankengängen untergeordnet. So kann die Feststellung der Komplexartigkeit als seinshafte Struktur des gesellschaftlichen Seins sehr leicht in

den Dienst transzendent fundierter, politisch-sozial reaktionärer ideologischer Bestrebungen gestellt werden. Man muß bloß an die sogenannten organischen Staatstheorien der Romantik denken, die darauf eingestellt waren, jede auch nur diskontinuierlich scheinende, fern an eine Revolution erinnernde Umformung als dem Wesen des gesellschaftlichen Seins – seines »organischen« Charakters – widersprechend, als gegen die Natur der Dinge verstoßend a limine zu verwerfen. Die Beispiele ließen sich schrankenlos vermehren. Aber bereits aus den wenigen hier angedeuteten tritt deutlich hervor, wie leicht selbst die das Sein im allgemeinen betreffende richtige Beobachtung vom primären Komplexcharakter biologischer und sozialer Phänomengruppen unvermittelt und ausschließlich ins rückständig Ideologische umschlagen kann, daß selbst die Feststellung jede seinshafte Gültigkeit verliert und in beliebige, völlig anders geartete Systeme der Welterklärung eingearbeitet werden kann. Es ist z. B. klar, daß der zuletzt erwähnten »organischen« Staatstheorie gegenüber auch der mechanische Materialismus, philosophisch betrachtet, im Rechte sein kann. Damit soll freilich nur eine, allerdings extreme, jedoch häufig wirksam gewordene Möglichkeit bezeichnet werden. Natürlich gibt es auch mehrfach gedankliche Versuche, den Komplexgedanken richtig zu erfassen, die gar nichts mit solchen ideologischen Entstellungen zu tun haben, die freilich sehr oft beim bloßen Feststellen des Tatbestandes stehen geblieben sind und nur indirekt die Tendenzen zu einer universelleren Entwicklungslehre gefördert haben. Man denke etwa an die Versuche einer vergleichenden Anatomie im XVIII. Jahrhundert, wo oft sehr energisch der ontologische Charakter solcher Zusammenhänge betont wurde. So sagt z. B. Goethe: »Man wird nicht behaupten, einem Stier seien die Hörner gegeben, daß er stoße, sondern man wird untersuchen, *wie* er Hörner haben könne, um zu stoßen.« ... »Das Tier wird durch Umstände zu Umständen gebildet; daher seine innere Vollkommenheit und seine Selbstmäßigkeit nach außen.«[43] Es sei dabei nur als Beispiel bemerkt, daß hier bereits die Entwicklung des Organismus, als Komplexes in Wechselwirkungen mit anderen Naturkomplexen die seinhafte Basis des ganzen Zusammenhangs bildet. Der Gegensatz zu den allgemeinen Begründungspostulaten und Ergebnisfolgen der mechanischen Notwendigkeit auf Grundlage der Atomlehren wird jedoch hier überhaupt nicht – auch nicht polemisch – erwähnt. Solche Untersuchungen und ihre Ergebnisse entfalten sich lange Zeiten hindurch neben den ideologisch herrschenden, der transzendent fundierten Teleologie und der sie bekämpfenden Atomlehren. Sie haben also – von seltenen Ausnahmen wie Goethe

43 Goethe: Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie (1795). In: Zur Morphologie, 1. Band, 2. Heft.

abgesehen – wenig Einfluß auf die Formierung der Weltanschauungen. Auch wo sie – selbst in hochwertigen Formulierungen – auftauchen, stehen sie in isolierter Unvereinbarkeit zu den generellen Aufbauprinzipien der großen Systeme; man denke an Kants geniale Beobachtung und Feststellung bezüglich der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« des Organismus im Zusammenhang mit dem streng Newtonschen Weltbild der »Kritik der reinen Vernunft«.

Um also im verallgemeinerten, im universellen Maßstabe eine Wirkung auf die Seinsauffassungen der Menschen auszuüben, mußte die seinshafte Priorität der wirkenden Komplexe ihrer dinghaften Elementarität gegenüber sich auch in der Erkenntnis der anorganischen Natur durchsetzen. Das ist in der neueren Atomforschung tatsächlich geschehen, ganz unabhängig davon, wie solche Verflechtungen jeweils in den Einzelforschungen – als Einzelfälle oder generalisiert – interpretiert und bewertet werden. Die epochemachende Bedeutung der Ergebnisse und der Methode der Atomforschung besteht, so glauben wir, gerade darin, daß sie diese Seinspriorität des dynamischen Komplexes den eigenen »Elementen« gegenüber an den verschiedensten Phänomenen des materiellen Seins der anorganischen Welt wissenschaftlich festzustellen, sie auch im einzelnen konkret zu demonstrieren im extensiv wie intensiv steigenden Maßstabe imstande war und ist. Theorie wie Praxis zeigen, daß das nur durch die Auffassung des Seins selbst als irreversiblen Prozesses möglich geworden ist.

Das, was viele Jahrtausende hindurch die gedanklich unerschütterbare Grundlage des Seins der Natur und darum auch des richtigen Denkens schien, muß im Lichte einer solchen Umwälzung in der Erkenntnis als ein spezifischer Zustand der Materie, unter den spezifischen Entwicklungsbedingungen unseres Sonnensystems und in ihm unseres Planeten erscheinen. Erst solche Erkenntnisse haben es möglich gemacht, auch die anorganische Natur als wesentlich irreversiblen Prozeß aufzufassen, der sich jedoch konkret in Form von prozessierenden, einander in ihren Prozessen mehr oder weniger beeinflussenden Komplexen verwirklicht. Erst indem auch in der anorganischen Natur die unaufhebbare Koexistenz von der Seinspriorität konkreter Komplexe und der sie konstituierenden irreversiblen Prozesse als Erkenntnisgrundlage des Seins sich durchgesetzt hat, entsteht die Berechtigung, von einer einheitlichen Ontologie eines jeden Seins zu sprechen.

Das radikal Neue an dieser Situation zeigt seine Folgen sogleich in der allgemeinen Methodologie. Die verschiedenen Seinssphären konnten nunmehr infolge der Anerkennung dieser – ihre allgemeine Geltung betreffend – neuen Prinzipien zugleich als ein letzten Endes einheitlich beschaffenes Sein und als ein sich in verschiedene, voneinander qualitativ verschiedene Seinsniveaus differenziertes begriffen werden. Denn solange solche Sphären unmittelbar, – bei allen verwik-

kelten Wechselbeziehungen untereinander – bloß in einem qualitativen Anderssein nebeneinander existierend aufgefaßt werden, kann man weder ihre Einheit, noch ihre Verschiedenheit richtig begreifen. Erst die Erkenntnis der Priorität der Komplexe den sogenannten Elementen gegenüber gibt den Schlüssel zum Verständnis der – einzeln vielfach längst erkannten – Wechselbeziehungen; erst die Seinspriorität der irreversiblen Prozesse macht ihre Seinsverschiedenheit zu einem einheitlichen, natürlich ebenfalls irreversiblen Prozeß des Auseinanderentstehens denkbar. Was in einer »dinghaften« Statik unerklärbar schien, erhält im letzten Endes, bei allen Einzelunterschieden und Einzelgegensätzen, einheitlichen Geschichtsprozeß die einzig mögliche Vereinheitlichung: die Genesis einer jeden Seinsweise aus dem großen irreversiblen Prozeß der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte, um diese Einheit der Verschiedenheiten ontologisch zu formulieren. Die Entwicklung des menschlichen Wissens ist so dahin gelangt, den großartigen Jugendgedanken von Marx, von der Geschichte als Grundprinzip eines jeden Seins, im »Woher?« seiner Genesis, im »Was« und »Wie« seines gegenwärtigen Seins, in den Tendenzen seiner Weiterentwicklung, also in seinen Perspektiven gedanklich zu erfassen.

Dieses zentrale Begründungsprinzip der Marxschen Methode konnte bis jetzt noch keine konsequente Methode aller Wissenschaften werden. Nicht einmal im Marxismus selbst. Hier spielt, wie wir im folgenden an einzelnen Problemen sehen werden, auch das nicht völlig überwundene Hegelsche Erbe eine nicht unbeträchtliche Rolle. Hegel war der einzige Philosoph vor Marx, bei dem – besonders in der »Phänomenologie«, in der Engels mit Recht »eine Parallele der Embryologie und Paläontologie des Geistes« erblickt[44] – die neuen Probleme des Weltbegreifens, vor allem die primäre Bedeutung der historischen Prozeßhaftigkeit, der Komplexhaftigkeit der Gegenständlichkeitsformen in deutlicher Weise zum Ausdruck kam. Allerdings in einer oft sehr überspannt idealistischen Form, wobei immer wieder der Versuch gemacht wird, die philosophiegeschichtlich ebenso praktisch überkommenen logischen Kategorien zur geistigen Grundlage der neuen Weltsicht zu machen. Marx, der den Zeitumständen seiner Jugendzeit entsprechend, von Hegels neuen geltenden methodologischen Erwägungen ausging, kritisiert, wie wir gesehen haben, schon in seinen ersten Schriften die Prädominanz des Logischen, worin er, richtigerweise, eine gleichmacherische, statische gedankliche Vergewaltigung des Seins erblickt. Später stellt er in seinen bedeutenden philosophischen Werken der Jugendzeit immer entschiedener die neu entdeckten Seinskategorien den Hegelschen logizistischen Abstraktionen

44 Engels: Ludwig Feuerbach . . ., Wien/Berlin 1927, S. 20.

gegenüber. Wir haben auf solche Gegensätze prinzipieller Art bereits hingewiesen und werden auf die wichtigsten in unseren folgenden Betrachtungen noch wiederholt zurückkommen. Jedoch bei aller Kritik, bei allen Vorbehalten, sieht Marx in Hegel den wichtigsten Vorläufer seines philosophischen Weltbildes. Vor allem darin, daß dieser »das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eignen Arbeit* begreift. Das *wirkliche*, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft, . . .«[45]. Erst damit erhalten jene ökonomischen Erkenntnisse von Marx, deren Anfänge in der klassischen Ökonomie Englands und in den Werken der großen Utopisten sichtbar wurden, jene philosophische Basis, die es möglich machte, die ökonomische Entwicklung als Seinsgrundlage der Genesis und der echten Selbstverwirklichung des Menschen als Gattungswesen zu erfassen.

Für den revolutionären Theoretiker und Massenführer Marx war damit die philosophische Grundlage einer zugleich tagespraktisch wie welthistorisch aktiven Politik geschaffen. Es ist vollkommen falsch und bloß den Interessen eines bürokratisch-taktischen, ideenlosen Praktizismus entsprechend, den »philosophischen« jungen Marx dem späteren, reifen, »ökonomisch« gewordenen gegenüberzustellen. Die Kontinuität von Problemstellung und Methodik ist bei Marx niemals und nicht im geringsten unterbrochen. Die methodologische Möglichkeit der richtigen ökonomischen Fundamentierung eines jeden gesellschaftlichen Phänomens, einer jeden gesellschaftlichen Entwicklung ist im Gegenteil ohne diese ontologischen Errungenschaften des jungen Marx undenkbar. Nur betrachtet er später die Massenverbreitung der Ergebnisse dieser Begründungsarbeit als seine Hauptaufgabe: das Schaffen und das permanente Fördern einer revolutionären Arbeiterbewegung, die Kraft und Reife erlangen soll, dieses Menschwerden des Menschen, dieses Verwirklichen seiner eigenen, in keiner Hinsicht mehr stummen oder verfälschten Gattungsmäßigkeit praktisch zu erlangen; selbstverständlich auf Grundlage konkreter und aktueller Tageskämpfe ökonomischer und politischer Art. Deshalb entsteht bei Marx nach dem »Kommunistischen Manifest« eine in dieser Hinsicht wesentlich neue Darstellungsweise. Die sachlichen Ergebnisse der Frühentwicklung bilden naturgemäß auch jetzt das theoretische Fundament. Sie werden aber konkret so dargelegt, daß die allgemein ontologische

45 MEGA I/3, S. 256.

Grundlegung darstellerisch nur in höchst sparsamer Weise zum Ausdruck gelangt. Die ursprünglich ontologisch begründete Suprematie des Ökonomischen in der gesellschaftlichen Praxis der Menschen erscheint in selbstverständlicher Weise als notwendige Basis ihres gesellschaftlichen Wirkens und damit als letzthinnige Basis aller menschlichen Aktivitäten, auch ohne weitläufige Begründungen ontologischer Art. Wenn man die ersten Fassungen der Werke von Marx mit ihren späteren, für die Öffentlichkeit endgültig bearbeiteten Formen vergleicht, sieht man deutlich diese Reduktion des Ausdrucks, die freilich der ursprünglichen breiteren Begründung nicht widerspricht. Die Veröffentlichung seines sogenannten »Rohentwurfs« zeigt im Vergleich zu seinen späteren Büchern derselben Thematik diesen Unterschied. Darum ist es für das richtige philosophische Verständnis der Marxschen Lehre eine schwer gutzumachende Versäumnis der Stalinzeit, daß die originalen Vorarbeiten und Fassungen des »Kapitals« bis heute nur höchst fragmenterisch und spärlich veröffentlicht worden sind. Der »Rohentwurf« gibt uns ein Bild darüber, was Marx in den endgültigen Fassungen aus seinen ersten Niederschriften gestrichen hat.

Die Entwicklung der Arbeiterbewegung, ihr Erfassen breitester Massen ist zunächst eine volle Bestätigung für die Richtigkeit dieser Wandlung der Darstellungsweise. Die glänzende Lösung ihrer Schwierigkeiten zeigt sich darin, daß die Schriften von Marx aus dieser Periode eine Massenverbreitung, einen Masseneinfluß erlangten, die – man kann das ruhig sagen – Werke von solchem wissenschaftlichen Niveau nie auch nur annähernd erreicht haben. Allein gerade diese Entwicklung, ihre Wirkungen auf die von ihr erfaßten Menschen, hat Probleme ganz anderer Art in den jeweils aktuellen Vordergrund gerückt. Für Massenbewegungen entsteht immer wieder der Zwang, sich mit ihrer Umwelt ideologisch auseinandersetzen zu müssen, teils infolge von abweichenden Meinungen innerhalb der Bewegung selbst, gleichviel, ob es sich um Zweifel, Polemik etc. von rechts oder von links handelt, teils infolge von Kontroversen politischer, wissenschaftlicher, ja auch weltanschaulicher Art mit gewichtigen Richtungen in der bürgerlichen Welt. Damit ist aber, für die Weiterentwicklung des Marxismus als Philosophie, als theoretische Anleitung zur Praxis und darum auch als Ideologie eine weitere Änderung der Darstellungsweise aktuell geworden; jede Polemik, sei sie mehr nach außen oder nach innen gerichtet, ist notwendigerweise auch von Standpunkt, Methode etc. des Gegners mehr oder weniger mitbestimmt. Und dieses Bestimmtsein von außen nimmt noch dadurch zu, wessen Neuüberzeugen oder Wiederüberzeugen den Diskussionen zur Aufgabe gestellt wird. Es ist klar, daß alle diese – wenn auch unter sich nicht gleicherweise, aber ausnahmslos gesellschaftlich bestimmten – Motive nicht nur den Inhalt jeder Polemik auf ganz

bestimmte Fragen der Gegenwart (die sich von der Entstehungszeit des Marxismus immer weiter entfernt haben) konzentrierten, sondern auch ihre Methoden, ihre unmittelbaren Themen etc. von der ursprünglichen Thematik und Methode des Marxismus sich stark abgehoben haben. In dieser Bewegung bleibt jedoch, lange Zeit, ein entscheidend wichtiges bestimmtes Moment lebendig. Marx ist es eben gelungen, in seinen späten Hauptwerken die Kritik der Klassengesellschaften, die Perspektiven ihrer sozialistischen Bekämpfung und Umwälzung so darzustellen, daß darin sowohl der politische Realismus einer auf ökonomische Erkenntnis wissenschaftlich aufgebauten Politik wie die große weltgeschichtliche sozialistische Perspektive des Menschwerdens des in den Klassengesellschaften sich selbst entfremdeten Menschen in einer mitreißend realistischen Pathetik zum Ausdruck kam. Die Ausbeutungsart im Kapitalismus des XIX. Jahrhunderts sorgte dafür, daß die Wirkung von Methode und Perspektive auch bei den eben geschilderten Weisen der gedanklichen Kontroversen keine Abschwächung erfuhr.

Natürlich vor allem in den unmittelbaren Wirkungen von Marx selbst. Ist es ja ein höchst wichtiger Unterschied, daß Marx selbst von großen philosophischen Prinzipienfragen ausgehend zur exakten wissenschaftlichen Bearbeitung der Tageskämpfe (mit ihren welthistorischen Perspektiven) gelangt ist, während für die überwältigende Mehrheit der Anhänger seiner Lehre gerade diese Tatsachen und ihre verstehbar gewordenen Zusammenhänge unmittelbar ausschlaggebend wurden, und die großen Fragen der welthistorischen Genesis und Perspektive, der daraus entstehenden kämpferischen Stellungnahmen bloß einen (eventuell) nachträglich erarbeiteten Hintergrund zu diesen die Praxis fundierenden Erkenntnissen bilden konnten. Bei dieser veränderten Grundlage war es natürlich, daß vor allem Tagesgegensätze verschiedenster Art zu Gegenständen der Diskussionen wurden, in denen die praktischen Folgen der Grundlagen des Marxismus für seine Anhänger als selbstverständlich bejaht, für seine Gegner als ebenso selbstverständlich verneint galten. Soweit nun solche Kontroversen auch die Weltanschauungen berührenden Fragen betrafen, schien ein Zurückgehen auf die ursprünglich von Marx ausgearbeiteten Prinzipien nicht unbedingt, nicht in jedem Fall nötig. Etwa bei einem Bestreiten der objektiv materiellen Existenz der Naturphänomene schienen die alten Argumente der Materialismusdebatten ausreichend, bei einer Auflehnung gegen die Priorität der Ökonomie in gesellschaftlicher Existenz und Entwicklung »soziologische« Beweise usw.

Diese allmähliche Verschiebung von Thematik und Methode erhielt erst eine wirksame Bedeutung für das Verständnis des Marxismus, als ihre gesellschaftlichen Grundlagen einen entscheidenden Einfluß auf die gesamte Praxis der Arbeiterbewegungen zu erlangen begannen. Die Arbeiterbewegung ist zu einer

realen gesellschaftlichen Macht geworden in einer Zeit, als, zumindest in den ökonomisch entwickeltesten Ländern die sozialistische Revolution für breite Massen und für wichtige Führerschichten den Charakter eines fernen, nicht tagesaktuellen »Endziels« aufzunehmen begann. Nicht daß dadurch das Erkämpfen von Reformen im Mittelpunkt der konkreten Praxis stand, brachte die ideologische Wendung hervor. Marx selbst verfolgte stets die wichtigen Reformen (Erkämpfen einer Herabsetzung der Arbeitszeit etc.) mit dem leidenschaftlichen Interesse; diese betrachtete er jedoch als jeweiligen konkret gewordenen Fortschritt, als einen gleichzeitigen, simultan unabtrennbaren Schritt auf dem Wege zur vollen Umwälzung. Indem dieser letztere, vereinheitlichende Zug in den konkreten Bewegungen zu verblassen, ja in breiten und einflußreichen Schichten gänzlich zu verschwinden begann, entstand, auf den eben geschilderten theoretischen Verschiebungen fußend, die Herabsetzung des Marxismus zur ideologischen Begründung des »realpolitischen« Realismus von einflußreichen Reformparteien. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Bewegung, die in Bernstein ihren ersten und bedeutendsten Theoretiker fand und die heute zur völligen Loslösung vom Marxismus in den sogenannten sozialistischen Parteien geführt hat, zu schildern. Festzustellen ist bloß, daß in diesem politisch-sozialen Prozeß die ursprüngliche Ontologie von Marx so gut wie völlig aus dem Bewußtsein der Beteiligten, Verteidiger wie Gegner, verschwunden ist.

Niemand wird die Versuche, diese Entwicklung aufzuhalten, sie auf den Weg des Marxismus zurückzuführen, leugnen. Insbesondere nicht die scharfsinnigen, zugleich diplomatisch verständnisvollen und hartnäckigen, zuweilen heroischen Anstrengungen von Engels, in systematischen und historischen Werken sowie in Briefen zur Lebzeit von Marx und auch, vielleicht vor allem, nach seinem Tode. Es ist aber eine Frage, die erst in der Zukunft endgültig geklärt werden kann: wie weit er in den methodologisch letzthin entscheidenden Fragen überall und konsequent die ontologische Umwälzung des Weltbilds, die Marx vollzog, sich ganz konsequent zu eigen machte und wie weit er sich mit einem »materialistisch auf die Füßestellen« Hegels begnügte. In seinen theoretischen Schriften, auf die detailliert einzugehen über die Zielsetzung dieser Gedankengänge hinausgehen würde, kann man – allgemein gesprochen – beide Tendenzen finden: teils theoretische und historische Darlegungen, die sich auf der Linie der Marxschen Ontologie bewegen, teils solche, die zuweilen in der Rezeption der aktuellen Geltung der Hegelschen Dialektik viel weiter gehen, als Marx im allgemeinen für theoretisch gestattet hielt. Natürlich soll damit das hohe Niveau, die relative historische Berechtigung auch dieses Teile der Ausführungen von Engels nicht gänzlich bestritten werden. In einer Zeit, in der die Marxisten das Eindringen des

Neukantianismus, des Positivismus etc. in den Aufbau ihres Weltbildes abzuwehren hatten und nur recht partiell abgewehrt haben, kommt als ideologische Hilfe gegen solche Tendenzen selbst dieser bloß »auf die Füße gestellte« und nicht – wie bei Marx – radikal kritisierte Hegel als Verbündeter in der Abwehr von Idealismus und Mechanisierung vielfach auch positiv in Betracht. Die theoretische Entwicklung in der Arbeiterbewegung, die die Kapitulation der Sozialdemokratie im ersten imperialistischen Krieg herbeiführte, spitzt die bisherigen Gegensätze innerhalb des Marxismus in gedoppelter Weise zu: einerseits erreicht auch die theoretisch konsequente Verbürgerlichung des Marxismus einen vorläufigen Höhepunkt, andererseits erneuert der von Lenin geführte Bolschewismus vor allem praktisch, aber auch in vielen wichtigen theoretischen Aspekten die fundamental und generell historischen Grundtendenzen des Marxismus, vor allem als Konkretisieren und Aktualisieren der Tendenzen zu der echten Menschwerdung der Menschengattung. Die zwanziger Jahre zeigen deshalb auch Ansätze zu einer theoretischen Weiterbildung dieser Bestrebungen (Gramsci etc.). Mit der Alleinherrschaft der taktizistisch-bürokratischen Entstellung des Marxismus durch Stalin erfahren solche Anläufe und ihre Wirkungen jedoch ein frühzeitiges Ende.

Dieser Exkurs mußte gemacht werden, um zu zeigen, daß die heutige Aufgabe der Marxisten nur sein kann: die echte Methode, die echte Ontologie von Marx wieder zum Leben zu erwecken, vor allem um mit ihrer Hilfe nicht nur eine historisch getreue Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung seit Marx' Tod, die heute noch so gut wie völlig fehlt, wissenschaftlich möglich zu machen, sondern auch um das gesamte Sein, im Sinne von Marx, als in seinen Grundlagen historischen (irreversiblen) Prozeß zu begreifen und darzustellen. Das ist der einzige theoretisch gangbare Weg, den Prozeß des Menschwerdens des Menschen, das Werden des Menschengeschlechts ohne jede Transzendenz, ohne jede Utopie gedanklich darzustellen. Nur so kann diese Theorie jenes stets irdisch-immanent bleibende praktische Pathos wiedererhalten, das sie bei Marx selbst hatte und das später – teilweise vom Leninschen Zwischenspiel abgesehen – theoretisch wie praktisch weitgehendst verloren ging. Unsere Betrachtungen hatten schon bis jetzt diese Zielsetzung gehabt. Jedoch erst die Erkenntnis, die Anerkennung dessen, daß die »dinghafte« Auffassung des Seins von der ontologischen Priorität des Seins der Komplexe, die einfache kausale Erklärung der dynamischen Prozesse von der Erkenntnis ihrer tendenzartigen Irreversibilität abgelöst zu werden begann, versetzt uns in die Lage, die Kategorienprobleme des Seins, vor allem natürlich des gesellschaftlichen in echt marxistischer Weise zu erkennen und darzustellen. Das setzt naturgemäß erstens eine eingehende Kritik jeder heute einflußreichen bürgerlichen Ideologie voraus, die im Kapitalismus mit den neopositivistischen Tendenzen einer sogenannten »Entideologisierung« unserer Erkenntnisse über die Welt ihren Gipfelpunkt erreicht hat, um das gegenwärtige System der ökonomisch-sozial manipulierten Ordnung als »letzte« Vollendung des menschlich Möglichen darzustellen und so zu einer Konzeption des »Endes der Geschichte« zu gelangen, die sich heute faktisch bereits im Anfangsstadium der Selbstauflösung befindet. Zweitens setzt jedes solche Bestreben eine prinzipielle Kritik der »Neuerungen und Errungenschaften« der Stalinschen Periode in der Interpretation des Marxismus voraus. Ohne klar zu sehen, daß die von Stalin eingeführte Priorität der Taktik in der gesellschaftlichen Praxis die Grundprinzipien des Marxismus ausmerzt und an ihre Stelle Augenblickserwägungen setzt, ist das unmöglich. Soll also die Marxsche Methode wieder ihre ursprüngliche Position und Funktion erlangen, muß dieser sein ganzer – hier natürlich nur im Telegrammstil geschilderter – Entstellungsprozeß kritisch bekämpft, ja möglichst außer Verkehr gesetzt werden.

Hier kann nur von einigen Zentralfragen die Rede sein, vor allem von solchen, die gewichtigerweise – einerlei ob und wieweit direkt oder vermittelt – die Eigenart der Kategorienprobleme in der Marxschen Methode berühren. Wenn, wie hier, von wichtigen Prinzipienfragen die Rede ist, scheint es unvermeidlich, vor allem das Hegelsche Erbe im Marxismus zu untersuchen, denn die nicht völlig zuendegedachten und kritisch gereinigten Elemente der Hegelschen Methode haben an wichtigen Punkten das Weltbild des Marxismus von seiner ursprünglichen Marxschen Konzeption abgelenkt. Dabei möchte ich vor allem auf die berühmte Negation der Negation hinweisen. Bei Marx selbst taucht sie so gut wie überhaupt nicht auf. Die einzige bedeutsamere Berufung auf dieses Moment der Hegelschen Methode findet sich im »Kapital«, in den abschließenden Bemerkungen zur Analyse der »ursprünglichen Akkumulation«. Marx gibt dort genaue, rein ökonomische Darlegungen dessen, wie die wirtschaftliche Entwicklung des Kapitalismus zur Expropriation des »individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums« geführt hat und wie die Perspektive der »Expropriation der Expropriateure« keineswegs eine Wiederherstellung des Privateigentums überhaupt in Aussicht stellt, wohl aber »das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära«. Marx nennt nun hier diesen zweiten Prozeß: »Negation der Negation«. Die Anführung dieser Hegelschen Kategorie hat aber mit der wesentlichen ökonomischen Argumentation von Marx sachlich nichts zu tun.[46] Sie ist, könnte man sagen, etwas stilistisch Dekoratives. Hier gilt

46 Marx: Kapital 1, S. 728/729.

höchst wahrscheinlich die Bemerkung von Marx im Vorwort zur 2. Auflage dieses Werks, daß er bei Feststellung, seine dialektische Methode sei das »direkte Gegenteil« der Hegelschen, »hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise« »kokettierte«.[47] Wesentlich anders ist die Stellungnahme von Engels zu dieser Frage. Wenn er die oben angeführte Marxsche Stelle gegen den Angriff von Dühring verteidigt, so stellt er vor allem – ebenso wie wir – klar, daß Marx seine These konkret, ökonomisch-historisch bewiesen habe. Erst nach dem Abschluß der wissenschaftlichen Begründung folgt der oben zitierte, von Dühring angegriffene Hinweis auf Hegel.[48] Dabei bleibt allerdings Engels nicht stehen. Er hält nämlich selbst die Negation der Negation für »eine sehr einfache, überall und täglich sich vollziehende Prozedur« und illustriert diesen Gedanken im Folgenden an den verschiedensten Beispielen aus Natur, Gesellschaft, Ideologie. Und in seinen Vorarbeiten zur Naturdialektik befindet sich ein ganzes Kapitel, das der allgemeinen Charakteristik der dialektischen Methode gewidmet ist. Als eines der drei Hauptprinzipien behandelt er hier gleichfalls die Negation der Negation.[49] So taucht nun für uns selbstverständlich die Frage auf: mit welchem Recht?

Wird diese Frage in bezug auf die von Marx entworfene Dialektik des Seins gestellt, so lautet unsere Antwort: mit gar keinem. Wird die Frage dagegen so gewendet: was für eine Rolle spielt sie im Aufbau des Hegelschen Systems, der Hegelschen dialektischen Methode, so lautet sie: eine sehr bedeutsame. Bekanntlich war es gerade Hegel, der als erster sowohl die Komplexartigkeit der Phänomene wie die Prozeßhaftigkeit ihres Wesens, ihrer Zusammenhänge geahnt und in den Mittelpunkt des methodologischen Aufbaus einer jeden Philosophie gestellt hat. Er tat es aber – und wir haben auf diese Seite seines Philosophierens gerade im Zusammenhang mit jener scharfen Kritik, die Marx schon in den ersten Anfängen seiner Tätigkeit daran ausübte, hingewiesen – indem er den heroisch-unlösbaren Versuch machte, die Kategorien der Logik als zugleich ontologische und logische in ihrer Selbstbewegung vom einfachen ungegenständlichen, prädikatlosen Sein ausgehend bis zum vollendeten System der gesamten Welt in diesem ihren Prozeß verständlich zu machen. Die Unlösbarkeit setzt gleich am Anfang ein. Das Sein, Hegels Ausgangspunkt, soll ja zwar einerseits diese allerallgemeinste Form sein, andererseits hätte es die Funktion, seine sämtlichen konkreten

47 Ebd., S. XVII/XVIII.
48 MEGA, Anti-Dühring, S. 133/138.
49 Ebd., S. 500 ff.

Bestimmungen aus der Dialektik, aus dieser »Ungegebenheit« zu entwickeln. Das Sein soll also, um die Funktion eines solchen logisch-ontologischen, voraussetzungslosen Ausgangspunkts leisten zu können, gleichzeitig etwas über das bloße Gedachtsein Hinausgehendes und doch zugleich etwas noch Bestimmungsloses (bestimmungslos Gedachtes) sein. Hier jedoch – bevor Hegels Ableitungsarbeit noch eingesetzt hätte – muß die Frage entstehen: kann das Sein auch als Sein überhaupt, wenn es wirkliches Sein bleiben soll, und wenn es ohne objektives Bestimmtsein aufgefaßt wird, noch seiend sein? Marx beantwortet diese Frage schon sehr früh in radikal verneinendem Sinn. Er spricht allerdings – und keineswegs zufällig oder unbedacht – über Gegenständlichkeit, nicht über Sein schlechthin, d. h. darüber, daß das Sein, worin er den Ausgangspunkt erblickt, sämtliche Bestimmungen seines Seins bereits enthält; diese werden nicht allmählich aus seinem abstrakten Begriff »entwickelt«, sondern gehören a limine zum Sein des Seins selbst. Darum kann Marx zusammenfassend sagen: »Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*«[50], d. h. ein bestimmungsloses Sein ist überhaupt kein Sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß das Denken in logischen Operationen von den Bestimmungen des Seins abstrahieren und den *Begriff* eines bestimmungslosen Seins setzen könne. Darum mögen unter Umständen vernünftige Gedankenoperationen entstehen, deren vermittelte Ergebnisse sogar zum Erhellen des Seins selbst beitragen können. Nur eines ist unmöglich: aus dem logisch entleerten Begriff des Seins ein wirkliches Sein vermittelst eines gedanklichen Rückgängigmachens des oben erwähnten Abstraktionsprozesses zu entwickeln.

Gerade das ist aber das Programm Hegels im ersten Teil seiner »Logik«. Gerade dazu dient ihm die Negation als Instrument. Negation ist ihrem wirklichen Sinne nach eine rein gedankliche, logische Operation. Wir können und müssen gedanklich eine falsche Behauptung ($2 \times 2 = 5$) negieren; wir können und müssen das ebenfalls tun, wenn einem nicht (eventuell: unmöglich) Seienden ein Sein zugesprochen wird (es gibt siebenköpfige Drachen). Damit bleiben wir jedoch vollständig innerhalb des Gebiets des Denkens. Auch die von Hegel und vielen anderen oft zitierte Feststellung Spinozas: Omnis determinatio est negatio, ist zwar der ursprünglichen Intention nach ebenfalls zugleich logisch und ontologisch. Spinoza sagt: »In Bezug darauf, daß die Gestalt eine Verneinung und nichts Bejahendes ist, erhellt, daß der ganze Stoff, an sich betrachtet, keine Gestalt haben kann und daß die Gestalt nur bei endlichen und begrenzten Körpern Platz greift.

50 MEGA I/3, S. 161.

Denn wer sich eine Gestalt vorstellt, sagt damit nur, daß er sich einen bestimmten Gegenstand und die Art, wie er bestimmt ist, vorstelle. Daher gehört diese Bestimmung nicht zu dem Sein des Gegenstandes, sondern sie ist vielmehr sein Nicht-Sein. Da sonach die Gestalt nur eine Begrenzung und die Begrenzung nur eine Verneinung ist, so kann jene, wie gesagt, nur eine Verneinung sein.«[51] Man sieht: noch entschiedener als bei Hegel wird auch von Spinoza das Denken zum Attribut der Substanz gemacht. Da jedoch Spinoza die seiende Substanz (Sein als das Universum) selbst als jenseits jeder Konkretheit, jedes Prozesses, faßt, tauchen bei ihm jene Widersprüche der – allgemein weitergehenden – Hegelschen Philosophie nicht auf. Wenn das Spinozische Universum die reale Totalität alles konkret Seienden bildet, kann die Frage auftauchen, ob diese Totalität als solche die konkreten Seinsbestimmungen (Gestalt) der einzelnen Seienden noch überhaupt besitzt. Unter dieser ontologischen Voraussetzung kann die Gestalt (die Seinsform der Einzelheit) irgendwie als Negation aufgefaßt werden. Es ist zwar gleichfalls einem Logisieren der Totalität jede Gestalt abzusprechen (wenn wir auch möglicherweise diese nie werden konkret erkennen können), aber die Negation als Bestimmungsmoment der Gestalt von allem Endlichen drückt doch das Verhältnis eines jeden einzelnen Seins zum Anderssein der anderen Seienden gegenüber in einer Form aus, die innerhalb des Denkens in keinerlei Hinsicht problematisch werden muß. Spinoza formuliert auch seine These in bezug auf die logische Operation des Bestimmens, ohne daraus – dem Wesen seines Systems entsprechend – weitergehende logische oder ontologische Folgerungen zu ziehen. Es ist wahrscheinlich auch kein Zufall, daß die berühmte und einflußreiche Bestimmung nicht in den systematischen Darlegungen, sondern in einem diese erläuternden Brief seine gedankliche Fassung erhielt. Für Spinoza schien dieser Zusammenhang aber als selbstverständlich evident. Die Wirkung des Satzes ist also im Rahmen der Logik als richtige dialektische Fassung des gedanklichen Bestimmens der Gegenstände geblieben. So gebraucht ihn Marx etwa bei der gedanklichen Abgrenzung der produktiven Konsumtion von der eigentlichen Produktion und Konsumtion,[52] indem er ihr Anderssein innerhalb des ganz verallgemeinerten Begriffs von Produktion und Konsumtion aufzeigt.

In der Hegelschen Logik handelt es sich um ein völlig anderes Problem. Nicht die Eigenart von bestimmten Seienden soll (selbst mit der Substanz als Untergrund) bestimmt werden, sondern aus dem bestimmungslosen (also: nicht seienden, bloß

51 Spinoza Werke II, Leipzig 1907, S. 176.

52 Rohentwurf, S. 12.

gedanklich abstraktiv gewonnenen) Sein sollen alle Seinsbestimmungen des Seins im realen Prozeß seiner Selbstbewegung seinsmäßig, prozeßhaft entwickelt werden. Die bahnbrechende, umwälzende Weltvision Hegels, der Versuch, Dinghaftes in Prozeßartigkeit zu verwandeln, wird damit vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Nicht als ob das Problem, in den Dingen ihre Prozeßhaftigkeit zu erkennen und darzulegen, an sich unlösbar wäre; Marx hat ja gerade seine Lösbarkeit, sogar als einzig richtige Lösung gezeigt. Unlösbar ist bloß, aus dem bloß als Denkprodukt möglichen, bestimmungslosen Sein jene Bestimmungen immanent zu entwickeln, die Bestimmungen, Kategorien des wirklichen Seins sind. Auf der Suche nach einem – logisch wie ontologisch – überzeugenden Weg ist Hegel auf die Konzeption der Negation der Negation gestoßen. Es kam darauf an, im Sein selbst das Moment der Negation als Seinsbestimmung zu entdecken. Wir haben dagegen zu zeigen versucht, daß die Negation, soweit sie als Denkbestimmung sinnvoll ist, bloß eine Denkbestimmung und nichts anderes sein kann.

In einem rein praktisch determinierten Sinn ist allerdings das gesellschaftliche Sein selbst, vor allem das Alltagsleben, voll von Tatsachen, Prozessen, Zusammenhängen etc., in denen die Negation in einem viel breiteren, aber sachlich ganz uneigentlichen Sinn gebraucht wird. Da jedem Moment in der Praxis eine Alternativentscheidung vorangeht, in der ihre Vorbereitung sich so abspielt, daß der handelnde Mensch aus der jeweiligen Situation, in der er sich befindet, eine sein zukünftiges Handeln bestimmende »Frage« herausanalysieren muß, auf die er nun seinerseits eine »Antwort« zu geben versucht. Die Beschaffenheit des Alltagslebens und die sie bewußtmachende Sprache haben zur Folge, daß diese »Antwort« zumeist auch als Bejahung beziehungsweise Verneinung der Frage zum Ausdruck gelangt. Diese Auffassungs- und Ausdrucksweise, in der unendlich scheinenden, äußerst heterogen beschaffenen Entscheidungsmasse, scheint sich oft in eine Dualität von »Ja« und »Nein« zu kristallisieren, wodurch der Anschein entsteht, als ob sie eine Basis zur ontologischen Erweiterung der logischen Dualität von Determination und Negation, von »Positivität« und »Negativität« zu bilden imstande wäre.

Das ist aber ein bloßer Schein. Logische Bestimmung und Negation haben mit der Veränderung der Wirklichkeit durch die Praxis des Menschen direkt nichts zu tun, obwohl sie – und zwar gerade deshalb – zu ihren entscheidenden unentbehrlichen Voraussetzungen gehören. Soll ein Stein geschliffen oder selbst bloß, so wie er eben ist, für eine bestimmte Verrichtung verwendet werden, so erfordert dies eine gewisse Kenntnis seiner ansichseienden wahren Beschaffenheit. Schon die anfänglichste Arbeit wäre unmöglich ohne Erkenntnis (Bestimmung und Verneinung):

der Stein ist hart, der Stein ist nicht weich, nicht biegsam etc. Dasselbe bezieht sich auch auf den Prozeß der Arbeit selbst, wo die Erkenntnis, mit welchen Mitteln, mit welchem Verfahren etc. der Stein geschliffen werden könne, ebenso unentbehrlich ist. Rein vom Standpunkt der Beziehung von erkenntnismäßiger Vorbereitung und praktischer Durchführung besteht demzufolge weder ontologisch noch logisch ein prinzipieller Unterschied zwischen den – sicher höchst primitiven – Erwägungen der erst werdenden Menschen am Anfang ihrer Arbeitsperiode und dem raffiniertesten »team work« einer modernen großen Fabrik, so unüberbrückbar die konkreten Gegensätze zwischen ihnen sonst erscheinen mögen. Darum konnten wir bereits früher die Haupttypen einer derartigen – für die Praxis unentbehrlichen, jedoch von ihr dem Wesen nach unterschiedenen – logischen Negation in abstrakt-verallgemeinerten Typen zum Ausdruck bringen.

Das »Ja« und »Nein« der generellen Praxis ist jedoch anders beschaffen. Sie werden immer mit einer konkreten Beschaffenheit des Seins – sei es Natur oder Gesellschaft oder eine Wechselbeziehung beider – konfrontiert. Je nach der Entwicklungsstufe sich auf eine mehr oder weniger adäquate Erkenntnis des Seins stützend, handelt es sich hier um die Frage: wie verhalten wir uns zu dem Geradesosein eben dieses Seins? Und dieses praktische Verhalten zum Sein, als jeweiligem Objekt der konkreten Praxis, wie wir es bei der Analyse der Arbeit ausführlich gezeigt haben, ist untrennbar mit dem Akt des Wertens verbunden. Das ist im vorurteilslos betrachteten Alltagsleben überall feststellbar und entwikkelt sich, ohne die Beziehung zu dieser Basis bei allen entscheidend wichtigen, formellen wie inhaltlichen Umwälzungen je vollständig zu verlieren, bis zu den höchsten Formen der menschlichen Praxis. Hier können wir diesen Problemkomplex nur in der allgemeinsten Weise berühren. Der entscheidende Unterschied zu den früher behandelten Fällen ist, daß es sich hier nur um die Vorbereitung des Verhältnisses von (richtiger) Affirmation und Negation (der falschen) handelt, vor allem um das Bejahen oder Verneinen dessen, wie ein gegebenes Geradesosein in den Augen der Vollstrecker der jeweiligen Altenativentscheidungen in naher oder weiter Zukunft beschaffen sein soll: Ob ein Vater darüber zu entscheiden hat, ob er seinen Sohn bestrafen soll oder nicht, ob eine Partei sich berät, ob im Staat diese oder jene Institution (eventuell die gesamte Staatsform) beibehalten, modifiziert oder abgeschafft werden soll, zeigt das entscheidende Verhalten zur Wirklichkeit vor allem darin, daß das Ja oder Nein sich entscheidend nicht auf die allgemeine Beschaffenheit des Seins überhaupt, auf seine Objektivität im allgemeinen Sinn beziehen, sondern auf das Seinsollen oder Nichtseinsollen (mit allen Zwischenstufen) eines jeweils konkreten – durch Praxis zu schaffenden – Geradesoseins. Darin ist selbstredend vorausgesetzt, daß einerseits dieses Geradesosein als Sein irgend-

wie vorhanden ist, andererseits, wie der Mensch sich dazu, den seienden Charakter immer zur Kenntnis nehmend, zu verhalten hat. Daraus folgt weiter, daß keineswegs eine Entscheidung darüber gefällt wird, ob etwas zum Seienden Erklärtes wirklich ein Seiendes ist (unser Beispiel: es gibt siebenköpfige Drachen oder es gibt sie nicht), sondern über das Verhalten des Menschen in seiner Praxis zu etwas Geradesoseiendem, dessen nicht bezweifeltes Sein die seinshafte Voraussetzung einer jeden normalen Alternativentscheidung darüber, ob es sein soll, bildet. Allgemein gesprochen bedeutet das soviel: wenn die Praxis etwa auf die Vernichtung eines Nichtseinsollendes gerichtet ist, so ist in diesem Setzen gerade das Sein des betreffenden Gegenstandes bejaht. Ein Republikaner leugnet nicht das Sein der Monarchie, sondern deren Seinsollen; ohne eine Anerkennung ihres Seins, wäre sein ganzes praktisches Verhalten sinnlos. Ob nun solche Akte (oder die Mittel ihrer Durchsetzung) real sind, ist gleichfalls nicht ausschlaggebend, wenn nur der Akt der Verneinung eine gesellschaftliche Wirklichkeit besitzt. Magie wie Utopie wollen real nicht seiende Gegenständlichkeiten setzen; jedoch nur ihre gesamte Haltung muß eine – den jeweiligen Verhältnissen entsprechende – gesellschaftliche Realität besitzen. Da jedoch in diesen praktischen Entscheidungen von konkret bestimmten Erscheinungsformen des Seins die Rede ist, da also die jweilige Entscheidung jeweils bloß ein Moment eines konkreten Prozesses der Praxis sein kann, erscheinen »Bejahen« und »Verneinen« nie in ihren eigentlich logischen, vereinfacht-abstrakten Formen, sondern als konkrete Momente eines konkret-vielseitigen Prozesses. Die Skala der »Negation« reicht also von einfacher, eventuell stiller Abneigung über ein gleichgültiges Dulden bis zum Wollen der totalen Vernichtung des betreffenden Geradesoseins. Und jede solche Stellungnahme ist nie in logisch abgeklärter Abstraktion das, was sie ist, sondern entspricht ihrer Rolle als Moment des Gesamtprozesses. Reduziert man sie auf ein abstraktes Bejahen oder Verneinen, so verfälscht man gerade ihre konkret seiende Beschaffenheit. Denn man vergesse nicht: die Ausdrücke Bejahen und Verneinen, die in wirklich logischen Zusammenhängen das wirkliche Sein der jeweiligen Aussagen verkörpern, sind auf diesem Gebiet einfache, zuweilen bloß gefühlsmäßige, sprachliche Ausdrücke, die zwar unter Umständen einiges, sogar Wichtiges aus der Erkenntnisgrundlage der betreffenden Entscheidung offenbaren können, die aber in dem uns hier interessierenden Sinne der logisch notwendigen Eindeutigkeit einfach unerheblich, ja umkehrbar sind. Wenn ich sage: »Ich will nicht stehlen«, so besagt das ebensoviel, wie wenn ich sage: »Ich will den geltenden Gesetzen gehorchen.« Die sprachliche (gedankliche) Form der Negation hat also mit dem Akt der Alternativentscheidung keinen Zusammenhang; weder logisch noch seinsmäßig. Jede Alternativentscheidung kann, ohne wesentliche Änderung

ihres Gehaltes in bejahender oder in verneinender Form ausgedrückt werden. So sehr also in der Unmittelbarkeit des Alltagslebens die Gefühlsakzente des »Ja« und des »Nein« höchst charakteristisch zu werden pflegen, so wenig ist der praktische Sinn einer Aussage an ihre bejahende oder verneinende Ausdrucksweise gebunden. Und damit wird das Gegensatzpaar von Bejahung und Verneinung hier aus einer wirklichen gegensätzlichen Bestimmung eine Metapher oft bloß gefühlsmäßiger Stellungnahmen. Dem entspricht, daß, während im Logischen »Ja« und »Nein« eine höchst genau bestimmte Eindeutigkeit des Sinnes haben müssen, hier in allen Fällen eine unübersehbar große Skala von Gefühlsnuancen entsteht, etwa im Bejahen vom Dulden bis zur Begeisterung, im Verneinen von Abneigung, die oft die Gleichgültigkeit streift, bis zum Vernichtungswillen. Das ist jedoch keineswegs bloß eine Ungenauigkeit des sprachlichen Ausdrucks im Alltagsleben. Im Gegenteil. In der Mehrzahl der Fälle entscheiden die Nuancen solcher »Metapher« darüber, ob und wie die jeweiligen Alternativentscheidungen der Praxis gefällt werden.

Hegel war dieser Charakter des Phänomens keineswegs völlig verborgen. Wenn er z. B. in der »Rechtsphilosophie« die Strafe als Verwirklichung der Negation der Negation darstellt, geht er von der »Nichtigkeit« des Verbrechers aus. »Das Nichtige ist das, das Recht als Recht aufgehoben zu haben.« Darum ist »die Tat des Verbrechers ... nicht ein Erstes, Positives, zu welchem die Strafe als Negation käme, sondern ein Negatives, so daß die Strafe nur Negation der Negation ist«.[53] Nun ist nichtig in der Tat, besonders wie bei Hegel, mit der Absolutheit von Recht und Staat kontrastiert, eine bestimmte, freilich dem Wesen nach schwache Form der Negation im strikt juristischen Sinn. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit bezeichnet jedoch das gegengesetzliche Handeln keineswegs die reale, allgemeine Form des Gesetzesüberschreitens. Marx charakterisiert z. B. das Verhalten des Bourgeois zu den eigenen Gesetzen seiner Gesellschaft so: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, sooft es tunlich ist, in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle anderen sie halten sollen.«[54] Ist das nun Bejahung oder Negation der geltenden Gesetze? Obwohl es sicher dem Durchschnitt des gesellschaftlichen Seins im Kapitalismus entspricht. Aus der Feststellung der Nichtigkeit wurde in der Praxis der Regel nach ein gleichgültiges Unbeachtetlassen; keineswegs ergaben sich die notwendigen von Hegel beschriebenen Reaktionsfolgen. (Sogar auf rechtlichem Gebiet: minima

53 Hegel: Rechtsphilosophie, § 97. Zusatz.
54 MEGA I/5, S. 162.

non curat praeter.) Ob also die Strafe als Reaktion auf das Verbrechen auf diese Weise wirklich erklärt werden kann, bleibt auch nach ihrer Hegelschen Ableitung als Negation der Negation ganz im Dunkel.

Der Natur der Sache entsprechend zeigt sich dies in noch krasserer Weise in der »Logik« selbst, wo gerade die Negation der Negation jenes ontologisch-logische Wundermittel sein soll, mit deren Hilfe aus einem bestimmungslosen Sein, das also eigentlich gar kein Sein ist (bei Hegel selbst: Sein/Nichts) das bestimmungsmäßig vollentfaltete echte Sein (bei Hegel Wirklichkeit) hervorgezaubert werden soll. Das ist, wenn man einmal die idealistische, das Sein ununterbrochen logisierende Auffassung Hegels akzeptiert, eine sogar faszinierende Systemkonzeption. Aber aus der Sache selbst folgt, daß ihre konkreten Demonstrationen keine Überzeugungskraft besitzen können. So wird, als wichtige Station auf dem Wege dieser Ableitung erklärt: »Das Etwas ist die *erste Negation der Negation*.« Um jedoch zu zeigen, daß es sich hier nicht einfach um die »Omnis determinatio est negatio« handelt, sondern wirklich darüber real prozeßhaft hinausführend, um die Negation der Negation, ist Hegel gezwungen, bei dem Versuch einer Ableitung des noch sehr abstrakten, wenig inhaltsvollen Etwas bereits die aus ihm auf diesem Wege »später« »entwickelten« (?) konkreteren Daseinsformen als Beweise anzuführen: »Dasein, Leben, Denken u. s. f. bestimmt sich wesentlich zum *Daseienden, Lebendigen, Denkenden* (Ich) u. s. f. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken u. s. f. auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes), als Allgemeinheiten stehen zu bleiben.«[55] Um also den Prozeß, wie aus dem als Abstraktion noch nicht Seienden sich die bestimmten Seinsweisen dialektisch entwickeln, zu erklären, wird der Prozeß selbst, obwohl er noch keineswegs abgeleitet ist, als »Beweis« seiner selbst angeführt. »Das Negative des Negativen ist als *Etwas* nur der Anfang des Subjekts; – das Insichsein nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als Fürsichseiendes und so fort bis es erst im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält. Allein diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zu Grunde. Aber dabei ist die Negation als *erste*, als Negation *überhaupt* wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die konkrete, *absolute* Negativität, wie jene erste dagegen nur die *abstrakte* Negativität ist.«[56] Hier ist die Doppelseitigkeit der Hegelschen Philosophie klar sichtbar. Es ist seine Genialität, daß er die Welt der Gegenständlichkeit als einen

55 Hegel Werke, Bd. 3, Berlin 1841, S. 114.
56 Ebd.

Prozeß aufzufassen versucht, in welchem die höheren Formen (kraft seiner Irreversibilität) sich aus den niedrigeren notwendig entwickeln und nicht von vornherein gegeben sind. Da er jedoch den Prozeß dieser Genesis dem Wesen nach als eine logische Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten auffaßt, muß er an den echten Entwicklungskategorien des prozessierenden Seins achtlos vorbeigehen, die Entwicklung damit auf den Kopf stellen und die – immer nur post festum eintretende – logische Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten als den Prozeß selbst auffassen. Hegel übersieht dabei, daß selbst logisch das Abstrakte nur aus dem Konkreten entwickelt werden kann und nicht umgekehrt wie bei ihm. Es ist verständlich, daß er dabei – Spinoza »dialektisch« machend – auf die Negation der Negation als Motor des Prozesses verfallen ist. Es ist aber ebenso verständlich, daß diese Methode im ganzen wie im einzelnen versagen mußte.

Schwerer verständlich ist, daß der im allgemeinen so hellsichtige und der Realität hingegebene Engels hier keine prinzipiell vernichtende Kritik an Hegel geübt, sondern sich damit begnügt hat, die idealistische Konstruktion der Negation der Negation materialistisch »auf die Füße zu stellen«, das heißt nachzuweisen, »daß die Negation der Negation in den beiden Reichen der organischen Welt *wirklich vorkommt*«. Als solcher Beweis dient das Gerstenkorn: »Findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluß der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigene Veränderung mit ihm vor, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandene Pflanze, die Negation des Korns.«[57] Was Engels hier beschreibt, ist ein normaler Entwicklungsprozeß im Bereich des organischen Seins, wobei vielfach Formenwechsel der Gegenstände in verschiedenen Weisen, als Momente ihrer Reproduktionsprozesse vorkommen können, zumeist allmählich, in einzelnen Fällen als rapide Formenwechsel. Wo ist aber dabei eine Negation (und gar eine Negation der Negation) im Sein selbst auffindbar? Wenn wir der Übertragung der logischen Negation auf Umwandlungsprozesse des Seins die äußersten Konzessionen machen, so kann höchstens der Tod, als Abschluß eines jeden Reproduktionsprozesses im Organismus als Negation des Lebens aufgefaßt werden, da hier sein gesamter Komplex zu funktionieren aufhört und damit simultan alle seine materiellen Bestandteile nur mehr zu Stoffen etc. in der anorganischen Natur werden. Es gibt keinen vernünftigen Grund, derartige Formenwechsel des normalen Reproduktionsprozesses (etwa Welken und Abfal-

57 Anti-Dühring, MEGA, S. 139.

len der Blätter im Herbst, Wiederwachsen im Frühling) als Negation und Negation der Negation von irgend etwas aufzufassen. Dazu bewährt sich dieses zweigliedrige Schema nur in ganz bestimmten Fällen eines solchen Falles im Reproduktionsprozeß. Die Geburt der Säugetiere zeigt nichts, nicht einmal analogisch ähnliches. Und wenn Engels, um diese »allgemeine Gesetzlichkeit« zu illustrieren, sich auf die Schmetterlinge beruft, so ist er gezwungen hinzuzufügen: »Daß bei anderen Pflanzen und Tieren der Vorgang nicht in dieser Einfachheit sich erledigt, daß sie nicht nur einmal, sondern mehrmal Samen, Eier oder Junge produzieren, ehe sie absterben, geht uns hier noch nichts an; wir haben hier nur nachzuweisen, daß die Negation der Negation in den beiden Reichen der organischen Welt *wirklich vorkommt*.«[58] Damit ist aber gerade die angeblich gesetzmäßige Struktur der Negation der Negation zerstört und widerlegt. Bei Annahme eines allgemeinen Formenwechsels im Reproduktionsprozeß kann ihre Zahl als gleichgültig betrachtet werden; nicht so, wenn sich darin die Negation der Negation verwirklichen soll. Wenn wir aber den realen Prozeß der Reproduktion der Schmetterlinge betrachten, so handelt es sich nicht um das zuerst negierende, dann negierte Ei im Laufe des Entstehens neuer Schmetterlinge, sondern um die Reihe: Ei – Raupe – Puppe – Schmetterling, also nicht um eine Negation der Negation, sondern um die Negation der Negation der Negation. Die Anwendung des Hegelschen Schemas auf die Natur wird von den Tatsachen in eine Karikatur ihres Selbst verwandelt. Und diese Annahme ist um so überflüssiger, als der Prozeß auf Grund des koordinierten Kategorienpaares, Kontinuität und Diskontinuität, über welches später ausführlich die Rede sein wird, leicht verständlich wird.

Nicht viel besser steht die Sache mit den anderen Beispielen. Man muß kein Fachmann in der Methodologie der Mathematik sein, um zu bestreiten, daß $-a$ die Verneinung von $+a$ wäre. Man nehme die so häufige und methodologisch so wichtige und fruchtbare Anwendung der Negativität wie die Koordinatensysteme. Das + ist hier ebensowenig eine Bejahung wie das – eine Verneinung. Man könnte, ohne am Wesen des Verfahrens, der Ergebnisse das Geringste zu ändern, die Zeichen + und – einfach umkehren, so wenig haben sie an sich einen »positiven« oder »negativen« Inhalt, was natürlich an ihrer Brauchbarkeit als Verhältnisbezeichnungen nichts ändert. Weiter: für Engels ist der Vollzug der Negation der Negation die Multiplikation von $-a$ mit $-a$, was $+a^2$ und damit angeblich die Negation der Negation ergibt. Das Beispiel ist mathematisch vollkommen richtig, enthält aber nicht den Schatten eines Hinweises auf irgendei-

58 Ebd.

ne Seinsfrage; nämlich warum gerade in der Multiplikation und nicht in der Addition die »Negation« dessen, daß −a die Negation von +a ist, zum Ausdruck kommen mußte. Die Multiplikation zeigt dazu allerdings eine rein formell brauchbar scheinende Analogie und erhält ausschließlich daraus ihre bevorzugte Stelle.

Der Problematik in der Anwendung dieses Schemas auf alle Gebiete und Prozesse des Seins ist Engels selbst nicht entgangen. Er sagt, fast selbstironisch in den abschließenden Bemerkungen über diese Problemkomplexe, daß er über den jeweiligen »*besonderen* Entwicklungsprozeß«, den er als Beispiel anführt, gar nichts sagt: »Wenn ich von allen diesen Prozessen sage, sie sind Negation der Negation, so fasse ich sie allesamt unter dies eine Bewegungsgesetz zusammen, und lasse eben deswegen die Besonderheiten jedes einzelnen Spezialprozesses unbeachtet.«[59] Diese kritisch richtige Einschränkung weist aber gerade auf die methodologische Schwäche der ganzen Konstruktion hin. Wenn nämlich eine Abstraktion aus der Verallgemeinerung realer Prozesse gewonnen wurde, so mag bei gewissen allgemeinen Darlegungen das Besondere außerhalb der Betrachtung bleiben, das Erinnern daran führt jedoch nie zu grotesken Absurditäten. Die allgemeine Feststellung etwa des »Kommunistischen Manifestes«, »die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen«, ist eine aus dem realen Prozeß gewonnene Abstraktion, im echten Sinne der Verallgemeinerung. Allerdings haben die Autoren von Anfang an ihr Gelten auf eine bestimmte Phase des Prozesses beschränkt, damit andeutend, daß die Zukunft (der Kommunismus) eine Nichtmehrgeltendbleiben dieser Verallgemeinerung herbeiführen könne. Und Engels selbst hat 1890 mit dem Hinweis, daß diese Verallgemeinerung auch einen realen Anfang in der wirklichen Geschichte des Menschengeschlechts hat, den Geltungsbereich dieser Abstraktion noch genauer seinsgemäß umgrenzt. Wenn also von dieser Verallgemeinerung ausgehend gesagt wird, der Spartacusaufstand, der von Thomas Münzer, die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals, die Bewegung der Maschinenstürmer, die Pariser Kommune seien Klassenkämpfe gewesen, so müssen wir zwar auf ihre besonderen Züge nicht immer konkret eingehen, diese würden jedoch, wenn aus irgendeinem Grunde angeführt, keine absurde Seite der Verallgemeinerung ans Licht bringen. Gerade das befürchtet jedoch Engels in seinen oben zitierten Bemerkungen. Daß die Entwicklung der Gerste ebenso ein Prozeß der Negation der Negation sei wie die Integralrechnung, muß nur ausgesprochen werden, um ihre absurden Seiten

59 Ebd., S. 144.

zu zeigen. Das ist bei Verallgemeinerungen, die wirklich aus dem Sein selbst gewonnen wurden, nicht der Fall. Klassenkampf ist eine solche, wie Marx zu sagen pflegt, »vernünftige« Abstraktion. Wenn ich nun den Spartacusaufstand und die ursprüngliche Akkumulation unter dem allgemeinen Begriff des Klassenkampfes zusammenfasse, muß ich zwar von sehr vielen konkreten Besonderheiten absehen, beide Prozesse besitzen aber gerade jene besonderen Seinsbestimmungen, die diese Verallgemeinerung rechtfertigen. Tue ich das gleiche mit Gerstenkorn und Integralrechnung, so tritt, auch nach Engels, eine deutliche Absurdität zutage. Man sage nicht: es handle sich im Falle der Negation der Negation um eine höhere, allgemeinere Form der Gesetzmäßigkeit. Auch das stimmt nicht. Denn ich kann, ohne das Gebiet der Absurdität auch nur zu streifen, behaupten: die Geologie zeigt die Irreversibilität von Naturprozessen ebenso deutlich wie die Geschichte Frankreichs die der geschichtlichen. Auch hier haben die konkreten besonderen Momente der beiden Phänomengruppen nichts miteinander zu tun; die Irreversibilität des Prozesses selbst bildet jedoch hier wie dort die reale Grundlage der jeweiligen Besonderheiten. Das ist aber, wie Engels selbst richtig fühlt, bei der Anwendung des »Gesetzes« von der Negation der Negation auf Gerstenkorn und Integralrechnung nicht möglich, ohne in den Bereich der Absurditäten zu geraten, weil eben dieses »allgemeine Gesetz« nicht aus Entwicklungen des Seins selbst gewonnen wurde, sondern »von außen«, aus völlig anderen Gebieten auf jedes beliebige Sein willkürlich angewendet wurde.

Hier zeigt sich, wie entscheidend wichtig eine ontologische Kritik logischer, erkenntnistheoretischer, methodologischer etc. Gedankenkonstruktionen ist. Hegel hat das, weil er eben generell die Seinsprobleme logisiert hat, aus Gründen der Fundierung und Abrundung seiner Systemkonstruktion versäumt. Und da Engels in seiner Hegel-Kritik hier nicht wirklich radikal bis an die Wurzeln ging, wie Marx schon am allerersten Anfang seiner Tätigkeit, hat er die notwendige Kritik der Logisierung von Seinszusammenhängen nicht nur versäumt, sondern sogar den notwendig vergeblichen Versuch unternommen, die Hegelsche Konstruktion durch Beispiele aus Natur, Gesellschaft und Philosophie plausibel zu machen. Es ist, historisch betrachtet, verständlich, daß eine philosophische Zusammenfassung aller Entwicklungszusammenhänge in einem Zeitalter, in welchem die Marxsche Arbeiterbewegung einem bornierten und seelenlosen Empirismus und Eklektizismus im bürgerlichen Lager gegenüberstand, die Lehre von der Negation der Negation auf viele faszinierend wirken konnte, als weltgeschichtliche, ja universalphilosophische Zusammenfassung der Unvermeidlichkeit der sozialistischen Problemlösungen. Heute scheint es uns nicht mehr notwendig, auf die konkreten Quellen von Engels' Irrtum näher einzuge-

hen. Es ist ja bezeichnend, daß die historische Konfrontation der revolutionären Arbeiterbewegung mit der wirklichen Revolution bei Feind und Freund jede derartige Faszination ausgelöscht hat. Es ist zum Beispiel charakteristisch, daß Lenin, als ihm der Ausbruch des ersten imperialistischen Krieges die Möglichkeit gab, im Schweizer Exil Hegels »Logik« zu studieren, einen skizzenhaften Entwurf der wesentlichen Momente der Dialektik niederschrieb. Darin kommt, im Gegensatz zu der zentralen Stelle in den großen Werken von Engels, die Negation der Negation nicht als eine der drei Hauptbestimmungen der Dialektik vor, sondern erst als Punkt 14 mit dem Inhalt: »Die scheinbare Rückkehr zum Alten (Negation der Negation).«[60] Lenin bezieht sich also offenkundig ausschließlich auf die von uns angeführte Marx-Stelle und schweigt sich über die ihm schon sehr gut bekannten Darlegungen des »Anti-Dühring« ganz aus. Damit wird die Bedeutung dieses »Elements« auf die von Marx dargelegte konkrete Entwicklungseigentümlichkeit beschränkt. Von einer Aufnahme der philosophischen Verallgemeinerung ist überhaupt keine Rede. Das zeigt auch, wie es die spätere Entwicklung des Marxismus bestätigt, daß diese unkritische Auslegung der Hegelschen Dialektik ihren aktuellen Einfluß weitgehend verloren hat. Daß wir uns mit ihr verhältnismäßig eingehend beschäftigten, hat seinen Grund darin, daß eine konkrete Darlegung der Kategorien in der Marxschen, dem Wesen nach ontologischen, Dialektik rein theoretisch eine auf die Grundfragen zurückgreifende Kritik der Hegelschen Dialektik und ihres Einflusses auf den Marxismus erfordert hat. Die annähernde Klärung der bisher behandelten Fragen ergibt erst die Grundlage dazu, das Neue in den Kategorienproblemen der Ontologie von Marx etwas genauer ins Auge zu fassen. Als Ausgangspunkt müssen seine schon bis jetzt oft angeführten grundlegenden ontologischen Feststellungen dienen. Vor allem, daß das Sein nur dann als Sein betrachtet werden kann, wenn es ein in jeder Hinsicht objektiv bestimmtes ist. Ein bestimmungsloses Sein ist bloß ein Denkprodukt: eine Abstraktion von allen Bestimmungen, deren Totalität das Sein erst zum Sein macht. Für das denkerische sowie vor allem für das praktische Bewältigen eines bestimmten Seienden kann es unter Umständen in konkreten Fällen nützlich, ja zuweilen unvermeidlich sein, von bestimmten Bestimmungen des Seins abzusehen. Man darf aber bei solchen abstraktiven Operationen nie vergessen, daß durch diese allein das betreffende Sein selbst als Sein keinerlei Änderung erfahren kann. Wenn ich etwa, bei Beurteilung von Kriegsfolgen, von Alter, Geschlecht etc. der Kriegsopfer abstraktiv absehe, um einen Überblick

60 Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien/Berlin 1932, S. 145.

über ihre Gesamtheit zu erhalten, habe ich keine einzige konkrete Bestimmung seinsmäßig aufgehoben. Wenn es in bestimmten Experimenten möglich, ja notwendig ist, auch Seinsbestimmungen technisch auszuschalten (freier Fall im luftleeren Raum), geschieht diese abstraktive Ausschaltung natürlich seinsmäßig und kann von der betreffenden Wissenschaft wieder als konkrete Seinsbestimmung eingeführt werden. Das berührt aber das hier gestellte Problem in keiner Weise; ein Sein ohne reale Bestimmungen ist niemals seiend, ist ein bloßes Denkgebilde. Und es führt, wie bei Hegel, zu den größten Verwirrungen, wenn diese fundamentalen Zusammenhänge ignoriert werden.

Die damit engst verbundene weitere, von uns ebenfalls oft angeführte Feststellung von Marx ist, daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind. Hier ist wieder der radikale Gegensatz zu jeder idealistischen Erkenntnistheorie sichtbar, die meint, die Kategorien seien Produkte unseres Denkens über die Beschaffenheit des Seins, vor allem gerade ihre konkreten Bestimmungen. Unmittelbar sind sie es insofern, als sie gedankliche Reproduktionen dessen sind, was im Bewegungsprozeß des Seins an sich, das heißt als Moment des Seins selbst seiend ist und wirkt. Die Bedeutung dieser Umkehrung des Verhältnisses zwischen Kategorie und Sein im allgemeinen betrifft, wie wir in den folgenden Betrachtungen sehen werden, unser gesamtes praktisches Verhältnis zu unserer Umwelt (im weitesten Sinne genommen), da, wie wir später bei der Behandlung der Arbeit detailliert sehen werden, jede teleologische Setzung die Erkenntnis eines bestimmten (kategoriell bestimmten) Seienden voraussetzt. Hier erwächst also die Frage, ob diese Bestimmungen wirklich bloß Produkte unserer Erkenntnis sind, die auf das jeweilige Sein »angewendet« werden, oder aber im Sein selbst bereits objektiv vollständig vorliegen und vom Denkprozeß nur möglichst entsprechend reproduziert werden. Eine Klarsicht in dieser Frage ist um so wichtiger, als in den verschiedenen Formen der Praxis und in dem ihr entsprechenden Denken notwendig auch Verfahrungsweisen erkannt und angewendet werden, deren Grundlage spezifische Erforderungen der gerade gegebenen Durchführungsbedingungen und nicht die ansichseienden Bestimmungen selbst sind (oder unter Umständen diese sind mehr oder weniger weitgehend modifiziert). Auf Grundlage der bloßen Erkenntnistheorie und erst recht auf der der Methodologie eines spezifischen Gebiets sind diese technischen Verfahrungsweisen von den ansichseienden Bestimmungen schwer zu unterscheiden. Erst eine ontologische Kritik vermag hier die wirkliche Seinsbeschaffenheit aufzudecken. Die sehr weitgehenden Folgen, die solche Akte auf die Beziehungen von Einzelwissenschaften und Philosophie herbeiführen, können wir erst am Abschluß dieser Betrachtungen einigermaßen angemessen würdigen. Das dritte wesentliche Mo-

ment, das hier behandelt werden muß, ist in unseren bisherigen Analysen ebenfalls vielfach hervorgehoben worden. Nämlich, daß wir allmählich dazu gekommen sind, die Welt nicht dualistisch in der Form von »Dingen« (sowie verdinglichter Gedankengebilde) und »immateriellen« Energien aufzufassen, sondern als Komplexe, deren innere Wechselbeziehungen sowie Bewegungsdialektik irreversible (also historische) Prozesse auslösten.

Wenn wir uns nunmehr den ontologischen Folgen zuwenden, die sich aus dieser Beschaffenheit des Seins selbst ergeben, so stoßen wir sogleich auf wesentlich neue Kategorienprobleme; genauer gesagt: auf wesentlich neue Beziehungen der Kategorien zueinander. Die Zusammenhänge der Welt sind an sich, aber besonders deutlich für die Praxis, in einer derart aufdringlich evidenten Weise gegeben, daß das Problem der Koordination, bzw. Subordination der Kategorien, das Setzen von zusammengehörigen Gruppen und aus diesen eventuell ganzen Systemen als unvermeidlich erscheint. Je unmittelbarer bestimmte kategorielle Zusammenhänge mit der Praxis selbst verbunden sind, desto stärker wirkt sich deren spezifische Dialektik in solchen Systematisierungsversuchen aus; man denke etwa an die sogenannten modalen Kategorien, die, man könnte sagen, seit jeher so behandelt wurden. Da es sich jedoch in solchen Fällen bisher vorwiegend um denkerische Synthesen von Denkbestimmungen gehandelt hat, ergeben auch solche abstraktive Zusammenfassungen oft kein adäquates Bild über die wirkliche kategorielle Beschaffenheit des Seins.

Da Hegel, bei allen seinen unerschütterlichen logistisch-idealistischen Vorurteilen, doch der einzige Denker war, der das Seinsproblem als Prozeß zu erfassen erstrebt hat, tauchen bei ihm notwendigerweise zuweilen Zusammenhänge der Kategorien auf, in denen, trotz seiner vorwiegend logizistischen Betrachtungsweise, doch Ahnungen der realen Seinsverhältnisse zum Ausdruck gelangen. Wir haben uns früher mit seinem von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch, aus dem bestimmungslosen Sein dessen Bestimmungen mit logischen Mitteln und doch zugleich seinsmäßig zu entwickeln, befaßt. Mit welchen illegitimen Mitteln immer, ist aber Hegel dabei doch bei einem Sein mit konkreten Bestimmungen angelangt. Daß er diese »Stufe« des Seins später Wesen nennt, tut nichts zur Sache; letzten Endes wird hier von ihm doch ein durch Bestimmungen charakterisiertes Sein gemeint. Auch ist es dabei sachlich wenig relevant, daß die Kategorie auf dieser Stufe Reflexionsbestimmung genannt wird; dem Wesen der Sache nach handelt es sich hier doch um Kategorien und um ihre Beziehungen zueinander, zum Sein, dessen Bestimmungen sie letzten Endes sind und bleiben. Hegel grenzt sich dabei aufs allerentschiedenste vom subjektiven Idealismus Kants ab. Daraus, daß die Kategorien dem Denker als solchem zukommen, folgt nicht, »daß

dieselben deshalb nur als uns angehörig (als subjektiv) zu betrachten seien«. Daß darin jedoch bloß ein objektiver Idealismus und keine wirkliche Überwindung des Idealismus enthalten ist, zeigt sich in seinen einleitenden Reflexionen. Gegen den Subjektivismus polemisierend sagt er dort: »So viel ist indes richtig, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind.«[61] Denn, falls die Kategorien wirklich Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind, muß ihr Geradesosein selbst in der primitivsten Reaktion auf die Umwelt, in der Wechselbeziehung der Dinge selbst, erst recht schon in der anfänglichsten Praxis zur Geltung gelangen. Daß ihr Bewußtwerden, ihr Gesetzwerden in der Praxis und Theorie ein bedeutender Schritt über bloße Unmittelbarkeit ist, wird damit natürlich nicht geleugnet. Aber kein Lebewesen könnte seinen Reproduktionsprozeß vollziehen, ohne auf diese Seinsbestimmungen in einer realen, der Wirklichkeit relativ angemessenen Weise zu reagieren. Diese Notwendigkeit haben wir bereits bei der Behandlung der Gesetzmäßigkeit klargelegt. Wenn also Molière zeigt, daß sein »Bourgeois gentilhomme« sein ganzes Leben lang Prosa gesprochen hat, ohne eine Bewußtheit darüber zu haben, so erfaßt diese Komödienreplik das Wesen der Kategorien adäquater, als Hegel es hier zu tun vermag, obwohl die Prosa nur eine Reproduktionsweise des Seins ist und keine Seinsweise.

Bei allen diesen Schranken sieht Hegel hier eine entscheidende Beschaffenheit der Kategorien in weitgehender Weise klar, nämlich, daß die Kategorien als Seinsformen prozessierender Komplexe und nicht vereinzelt, gewissermaßen auf sich selbst gestützt seiend vorkommen können, sondern bloß ineinander durch die Sache selbst determinierter Weise, als aneinander gebundene, als die Komplexartigkeit ihrer Seinsfundierung zum Ausdruck bringende, untrennbar koordinierte Formen. Dabei löst dieser, vielfach nicht klargewordener, in mancher Hinsicht unbewußt gebliebener Übergang von der isolierten Dinghaftigkeit zum Komplexcharakter des Seins auch ein oft gleichfalls deutlich gewordenes Ahnen der Prozeßhaftigkeit dieser Komplexe aus. Das erhält seinen theoretischen Ausdruck darin, daß die so hervortretenden Kategorien auch als Kategorien, kein unveränderliches Sein verkörpern, sondern selbst – gerade als Kategorien – mit den Wandlungen der Seinsprozesse wesentlichen Veränderungen, gerade auf der Ebene der Kategorialität, unterworfen sein müssen. Man nehme, um bei von Hegel selbst behandelten Fällen zu bleiben und seiner Darstellung zu folgen, die Form als Kategorie. Sie tritt auf als Moment der seinsmäßigen Differenzierung des

61 Hegel: Enzyklopädie, § 42. Zusatz 3.

Wesens selbst. Sie konkretisiert sich in der weiteren Folge zur doppelseitigen, koordinierten Bestimmung eines jeden Seienden als Kategorienpaar: Form – Materie. Es handelt sich dabei um eine untrennbare und unaufhebbare Wechselbestimmung aller prozessierenden Komplexe: »*Die Materie muß daher formiert* werden, und die Form muß sich *materialisieren*, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben.«[62] Man kann nach Hegel diese Zusammengehörigkeit nicht tiefgehend genug auffassen: Dies, »was als *Tätigkeit der Form* erscheint, ist ferner ebenso sehr die *eigene Bewegung der Materie* selbst«.[63] Der Entwicklungsprozeß geht vor sich, aber die Komplexe selbst bleiben erhalten, allerdings nicht auf derselben Stufe des Bestimmtseins; es entsteht vielmehr die weitere und höhere Korrelation von Form und Inhalt, wobei der letztere nur als die Erneuerung der früheren Korrelation, der von Form und Materie entstehen kann; diesem Komplex steht die Form nunmehr korrelativ gegenüber.[64] Und damit sind wir vorerst im Bereich der Natur geblieben. Hegel behandelt hier die Eigenart der (in der Arbeit, in der Praxis) als bewußt-teleologisch setzenden Formen gar nicht, obwohl dabei das, was er eben die Korrelation von Form und Inhalt nannte, als neuer Inhalt ebenfalls dieser setzenden und gesetzten Form korrelativ gegenübersteht, und zwar nicht bloß in der Arbeit und der Tagespraxis, sondern bis hinauf zu den höchsten Lebensäußerungen der Menschheit (Denken, Kunst, Ethik). In diesem Fall ist jedoch die Weiterführung der Hegelschen Ansätze in ihnen selbst im wesentlichsten methodologisch vorgebaut.

Ebenso gelingt es Hegel hier, die Bedeutung der kategoriellen Korrelation vom Ganzen und seinen Teilen zu bestimmen. Hier tritt die Komplexartigkeit des Seins ebenso plastisch wie im vorigen Fall zutage. Hegel geht von dem wechselseitigen Bedingen und Bedingtwerden beider aus und faßt nun diese kategorielle Seite eines jeden prozessierenden Komplexes so zusammen: »Indem so beide Seiten des Verhältnisses gesetzt sind als sich gegenseitig bedingend, ist jede eine unmittelbare Selbständigkeit an ihr selbst, aber ihre Selbständigkeit ist ebenso sehr vermittelt oder gesetzt durch die andere.«[65] Damit verschwindet aus der Kategorienlehre jede Berufung auf eine in sich einheitliche homogene »Dingheit«. Die hier entstehende Einheit des jeweiligen Ganzen ist »die Einheit als einer *verschiedenen Mannigfaltigkeit*«. Daß etwas darin Teil ist, entsteht daraus, wie diese Momente

62 Hegel Werke, Bd. 4, a. a. O., S. 81.
63 Ebd., S. 83.
64 Ebd., S. 85/86.
65 Ebd., S. 160.

einer heterogenen Mannigfaltigkeit sich aufeinander beziehen.[66] Darin ist implicite, bei Hegel selbst nur von weitem, mit starken logizistischen Abstraktionen die äußerste Relativität der Komplexe in bezug auf ihre selbständige Existenz, auf ihren Zerfall in neue Komplexe doch angedeutet. Dabei kann das als Teil fungierende Moment als Ganzes mit anderen Komplexen in Verbindung treten, kann das Sich-Einfügen eines Ganzen als Teil in die Wechselbeziehung eines umfassenderen Komplexes stattfinden usw. Daß all dies, wenn auch nicht konsequent zu Ende geführt, doch irgendwie mitgedacht ist, zeigt sich darin, daß Hegel den Formen- und Aufbauwechsel in der Korrelation Ganzes-Teile bei dem Übergang von einer Seinsart in die andere bereits klar sieht. So hebt er hervor, daß, die »Teile« eines Organismus als Ganzes betrachtet, sich völlig anders zueinander verhalten als Teil und Ganzes in der anorganischen Welt, da diese Teile das, was sie sind, »nur in ihrer Einheit sind und sich gegen dieselbe keineswegs als gleichgültig verhalten«. Hier sieht Hegel sogar den qualitativen Unterschied zwischen Seinsverhalten und daraus gewonnenem Erkenntnisverhältnis klar, indem er bemerkt, daß das bloße Teilverhältnis nur für die wissenschaftlichen Bearbeiter dieser Seinsweise, bei diesen freilich notwendig, entsteht. Hegel erkennt hier sogar, daß als Gebiet des gesellschaftlichen Seins (er spricht von »geistiger Welt«) eine weitere innere qualitative Änderung innerhalb dieses kategoriellen Verhältnisses entstehen muß.[67]

Diese Klarsicht Hegels ist freilich keineswegs bloß zufällig, denn die innere Entwicklung des Seins zu immer komplizierteren, höherwertigen Aufbauformen der Gegenständlichkeit gehört letzten Endes ebenso zu den fundamentalen Leitgedanken seines dynamisch-historischen Systemaufbaus, wie die permanente, selten aussetzende Logisierung ontologischer Tatbestände, die, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, seine originale große Konzeption oft in philosophische Sackgassen führt.

Am deutlichsten ist das sichtbar in seiner Behandlung eines, gerade für seine Weltkonzeption so ausschlaggebend wichtigen Kategorienpaares, wie Kontinuität und Diskontinuität. Wenn man die Weltgeschichte (im weitesten Sinne des Wortes) als den seinsmäßig angemessensten Ausdruck für Einheit und Synthese jener universellen Prozesse betrachtet, in denen uns Gegenwart und Vergangenheit, soweit wie möglich, als Sein erkennbar werden können, so sind zweifellos Kontinuität und Diskontinuität in ihrer dialektischen Zusammengehörigkeit und

66 Ebd., S. 161.
67 Hegel: Enzyklopädie, § 135. Zusatz.

zugleich Widersprüchlichkeit jene Kategorien, die die Beschaffenheit dieses Prozesses in unmittelbarster und einleuchtendster Weise charakterisieren. Da die Komplexe, deren Wechselbeziehungen sich in ihrem irreversiblen Prozessieren kundtun, wie wir bereits wissen, an sich heterogene Zusammensetzungen sind, ist es nur selbstverständlich, daß auch diese Prozesse unmöglich eine homogene Gleichartigkeit zeigen können. Eines der entscheidenden Momente, in denen diese Wechselwirkung heterogener Bestandteile, Teilprozesse etc. zum Ausdruck gelangt, ist eben, was wir ganz allgemein als Diskontinuität zu bezeichnen pflegen. Dadurch kann aber niemals das Moment der Kontinuität völlig eliminiert werden; die beiden Kategorien stehen zueinander in einer permanent relativen Weise: es gibt kein Kontinuum ohne Momente der Diskontinuität und kein Moment der Diskontinuität unterbricht in ausnahmslos totaler Weise die Kontinuität. Auch die Gattungsprozesse verlaufen deshalb, normalerweise, in vorwiegend kontinuierlichen Formen; aus dem Begattungsprozeß etwa der Schmetterlinge entstehen ebenfalls Schmetterlinge. Nur insofern handelt es sich eben um Gattungsentwicklung, die als Totalität letzten Endes eine Kontinuität sein muß. Daß aber dieser Prozeß, ebenfalls in normaler Weise, den Weg über Ei, Raupe, und Puppe einschlägt, zeigt in derselben Hinsicht auch eine deutliche Diskontinuität, denn die Verkörperungen dieser untereinander höchst verschiedenen Etappen sind ebenso Bestandteile der Selbstreproduktion der Gattung, wie jene verschiedenen Etappen auf dem Weg zur Verwirklichung sich einander kontinuierlich ablösen müssen. Wir führten hier dieses Beispiel auch darum wieder an, weil es, wie wir gesehen haben, im Hegelschen Versuch, die Negation der Negation als Naturtatsache aufzuweisen, eine gewisse Rolle gespielt hat.

In seiner »Logik« ist Hegel an dieser Grundtatsache der irreversiblen Prozesse so gut wie völlig achtlos vorbeigegangen, um die ihm trotzdem wohlbekannten Tatsachen an letzten Endes logischen Formen deutlich zu machen. Es kommt aber darauf an, diese untrennbare Zusammengehörigkeit widersprechender Momente an dem Ablauf des Prozesses selbst zu demonstrieren. Hegel selbst beschränkt sich indessen darauf, die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit dieser Bestimmungen nur in bezug auf die Quantität zu untersuchen. Diese Analyse vermag zwar die Konstellation in ihren abstrakt grundlegenden Bestimmungen richtig darzustellen: »Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es *gibt* somit weder eine bloß kontinuierliche, noch eine bloß diskrete Größe.«[68] Hegel bringt zwar diesen Gegensatz als neue Erscheinungsform der

68 Ebd., § 100. Zusatz.

ebenfalls zusammengehörigen Gegensätzlichkeit von Attraktion und Repulsion zur Sprache, er wendet ihn auch auf die Antinomien der unendlichen Beschaffenheit von Raum und Zeit an (hier in berechtigter Polemik gegen den subjektiven Idealismus Kants), es fehlt aber in seinen Betrachtungen jeder Hinweis auf das universelle Vorhandensein des Gegensatzes von Kontinuität und Diskretion in jedem realen Prozeß, in seiner Ganzheit ebenso wie in seinen Teilen, unabhängig davon, daß diese nie einfache Erscheinungsweisen der Quantität sind, eine wie große Rolle diese Bestimmung in ihrer Gegenständlichkeit auch spielen mag. Dadurch ist Hegel – und jeder, der ihm hier folgt – gezwungen, den elementar allgemeinen zusammenwirkenden Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität durch ausgeklügelte Konstruktionen zu ersetzen.

Diese Reduktion des Untersuchungsfelds führt bei Hegel zum Problem der Entwicklung des Seins aus seiner sogenannten Unbestimmtheit zu seinem Bestimmungsreichtum zurück. Da das Sein bei ihm erst infolge der Einschaltung der Quantität wirklich zum Sein wird, scheint es naheliegend, diese zentralen Kategorien des Seins als Prozessieren von Komplexen hier etwas näher zu betrachten. Es scheint ebenfalls berechtigt, die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit von Kontinuität und Diskontinuität im Bereich einer so wichtigen Kategorie, wie der Quantität, zu analysieren. Diese Tendenz wird jedoch bis zur Verzerrung der wahren Tatbestände vereinseitigt, indem sie erst auf diesem Niveau überhaupt vorhanden sein soll. Erinnern wir uns an Hegels zitierten Ausspruch, daß die Kategorien zwar keineswegs bloß Produkte des Denkens im subjektiv idealistischen Sinne sein können (wie bei Kant), sondern an die objektiven Gegenständlichkeitsformen unabtrennbar gebunden sind, jedoch auf der Stufe der Empfindung (das heißt bei Hegel auf der Stufe des bloß qualitativen Seins, ohne »Terminologie« ausgedrückt, im Alltagsleben denkender Wesen) in ihrer wahren kategoriellen Bestimmtheit noch nicht hervortreten können.

Hier ist der Gegensatz Marx-Hegel, als radikaler Bruch von Marx mit den Hegelschen logizistischen Anläufen zur neuen Ontologie klar sichtbar. In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, gerade dort, wo Marx das Sein gerade als Gegenständlichkeit, also mit seinen Bestimmungen unzertrennlich, simultan existierend darstellt, kommt er auch auf die Beziehung denkender Wesen zu dieser Beschaffenheit des Seins ausführlich zu sprechen. Er sagt: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben

oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch.«[69] Das bedeutet, daß die kategoriellen Bestimmungen der irreversiblen Prozesse, darunter natürlich auch Kontinuität und Diskontinuität, in den Menschen längst faktisch Seinsformen entwickelnd und hervorrufend wirksam waren, bevor das Denken ihren Kategoriencharakter auch nur zu ahnen imstande gewesen wäre. Wenn der Mensch Hunger empfindet oder nicht mehr oder noch nicht empfindet, zeigt sich an ihm als prozessierendem Komplex die widerspruchsvolle Einheit von Kontinuität und Diskontinuität. Und diese »Empfindung« wird, wenn sie durch sehr weitausgreifende erkenntnistheoretische Abstraktionen als bloß »subjektiv« betrachtet wird, dem Wesen nach entstellt. Würden den Menschen nicht in der Außenwelt prozessierende Gegenständlichkeitskomplexe permanent umgeben, in praktischer Wechselwirkung mit welchen er nur fähig sein kann, seinen Hunger jeweils zu stillen, könnten nie idealistische Philosophen entstehen, die in diesem Zusammenhang die Wirksameit der kategoriellen Beschaffenheit leugnen; das Menschengeschlecht wäre längst ausgestorben, bevor solche Denker hätten entstehen können. Die unaufhebbare Gegebenheit der verschiedenen Gegenständlichkeitsweisen (also auch der Kategorien) muß demgemäß längst wirksam geworden sein, bevor ihre bescheidenste denkerische Verallgemeinerung entstehen konnte. Die Hegelsche idealistisch-logizistische Konzeption von der Rolle des Bewußtwerdens der Kategorien verkennt diese ihre echte Vorgeschichte, daß nämlich die objektiv permanente, immer dynamisch-prozessierende Wechselbeziehung der seienden Komplexe, sogleich irgendeine Bewußtheitsform erlangen muß, wenn einer der prozessierenden Komplexe seine Reproduktion mit irgendeiner, noch so niedrigen Form der Bewußtheit zu vollziehen pflegt. Und da die Kategorien objektive, seiende Momente dieser Wechselbeziehungen sind, ist es unvermeidlich, daß auch dies in irgendeiner – wenn auch noch so anfänglicher – Form die Bewußtheit der prozessierenden Komplexe beeinflußt, indem sie in ihren Reaktionen auf die Umwelt zum Ausdruck gelangt. Soll dieser Zusammenhang ontologisch richtig verstanden werden, so sind derartige Rückbeziehungen nicht nur in der anfänglichen Menschengattung, sondern auch in dem Tierreich unvermeidlich. Wir haben bei Behandlung der objektiven, seienden Unzertrennbarkeit von Gattungsmäßigkeit und einzelner Gattungsexemplare auf die weidende Kuh hingewiesen. Diese »kann« auch infolge weitaus primitiverer Bewußtseinszusammenhänge nicht einmal die leiseste Ahnung dieses kategoriellen Zusammenhangs als irgendwie Bewußtes besitzen. Jedoch das Stillen des Hungers,

69 MEGA I/3, S. 160/161.

das Finden und Vertilgen der Nahrung wäre objektiv seinsmäßig unvollziehbar, ohne eine praktische Sicherheit darüber zu besitzen, daß die einzelnen Grashalme, als zur Gattung Gras gehörig, Gegenstände sind, die sich als eßbar erwiesen haben.

Diese Tatsachen und viele ähnlichen sind selbstredend längst bekannt. Daß sie oft durch den Terminus »Instinkt« teils aus der Betrachtung der objektiven, der seienden Kategorialität einfach ausgeschlossen oder zuweilen zu einer mythologisierten »Unfehlbarkeit« stilisiert wurden, tut wenig zur Sache. Sobald es in der Welt schon des organischen Seins nicht restlos der bloßen Zufälligkeit überlassen wird, mit Hilfe welcher außerhalb des sich reproduzierenden Wesens existierenden Gegenständlichkeiten der Reproduktionsprozeß sich vollziehen kann, muß die am Beispiel der grasenden Kuh illustrierte Konstellation immer wieder und immer wiederholt zur Wirklichkeit werden. Natürlich ist das ein Wirksamwerden der Kategorien innerhalb des Seinskreises einer rein biologisch bestimmten Reproduktion. Es handelt sich also auch hier um einen Naturprozeß, denn selbstredend wirken die verschiedenen Komplexe auch in der anorganischen Natur gemäß ihrer gegenständlichen Beschaffenheit aufeinander, nur daß daraus nichts auch nur entfernt Bewußtseinsähnliches entspringen kann. Das »bewußte«, das »subjektive« Element in der organischen Natur ist seinerseits ebenfalls bloß naturhaft, nunmehr aber von den biologischen Gesetzen der Organismusreproduktionen bestimmt. (Daß darin die anorganischen Bestimmungen in aufgehobener Weise enthalten sind, versteht sich von selbst.) Die durch Reproduktionsprozesse dieser Art bestimmten Wechselwirkungen verschiedener Gegenständlichkeitsweisen bringen demgemäß zuweilen sogar bestimmte Entwicklungen des subjektiven Moments hervor. Seit Darwin wissen wir, welche Rolle die sich hier äußernde Anpassungsfähigkeit in den Reproduktionsprozessen der Gattungen spielt. Und etwa der sogenannte »Tanz« der Bienen bei der Suche nach für das Hervorbringen von Honig geeigneten Blumen zeigt, daß selbst auf diesem Seinsniveau sogar die ersten Anfänge der Mitteilbarkeit innerhalb einer Gattung von dergleichen Momenten des Reproduktionsprozesses in seiner Wechselwirkung mit der umgebenden Welt möglich werden. Freilich zeigt gerade dieses Beispiel die vom organischen Sein bestimmten Entwicklungsgrenzen: diese relativ hohe Stufe der »subjektiven« Reaktion erweist sich in der historischen Kontinuität als Sackgasse, als zur weiteren Entwicklung unfähig.

Die Möglichkeit einer echten Entwicklung erscheint, wie wir wissen, erst in den und infolge der bereits bewußten teleologischen Setzungen, die die Arbeit und ihre Vorstufen (teilweise) mit sich führen. Über die dort entstehenden Probleme wird im Kapitel über die Arbeit ausführlich die Rede sein. Von dort aus wird es

sichtbar werden, wie ein Bewußtsein über die Wirksamkeit der Kategorien aus dem neuartigen – gesellschaftlichen – Reproduktionsprozeß des Menschengeschlechts entspringt und sich als Prozeß auf immer höhere Stufen erhebt. Hier mußten wir nur kurz auf diese »Vorgeschichte« des Kategorienbewußtseins hinweisen, wobei schon in diesen stark abkürzenden, abstrakten Vorbemerkungen einerseits darauf hingewiesen werden muß, daß ohne eine solche »Vorgeschichte« sich nie ein Tier je zum Menschen hätte entwickeln können, andererseits darauf, daß selbstredend auch das so entstehende, auf Arbeit basierte Alltagsleben des Menschen nicht fähig war, in seiner Unmittelbarkeit richtig an die Aufdekkung der Kategorienprobleme heranzutreten. Die gesellschaftlichen Vorbedingungen dazu wurden allerdings – im Keim – vom Arbeitsprozeß ins Sein versetzt und gehen dann vielfach weit über die Beschaffenheit der bloßen Arbeit hinaus. Auch dies zu schildern ist nicht hier der Ort. Es mußten nur den idealistischen und damit den historischen Prozeß in seiner Genesis erkenntnistheoretisch vernichtenden Betrachtungen Hegels gegenüber die allerallgemeinsten Prinzipien dieser Genesis angedeutet werden.

Damit haben wir uns scheinbar von unserem konkreten Ausgangspunkt, vom Kategorienverhältnis Kontinuität und Diskontinuität entfernt. Jedoch nur scheinbar. Denn es muß jedem klar sein, daß, wenn diese bloß Bestimmungen der Quantität und nicht des gesamten Seinsprozesses wären, schon die Irreversibilität der Naturprozesse kaum möglich sein könnte. Nun ist es Tatsache, daß obwohl offenbar auch in der anorganischen Natur – zumindest tendenziell – einerseits höchst ähnliche Zusammensetzungsweisen der Materie, andererseits höchst ähnliche allgemeine Bewegungsgesetze etc. walten, doch bereits die größeren Komplexe, die – im kosmischen Maßstabe – einander sehr nahe stehen (Planeten unseres Sonnensystems), sich in außerordentlich verschiedenen Entwicklungstendenzen gezeigt haben. Wir haben gesehen, daß Hegel – ontologisch ganz unrichtig – diese als Vorformen des organischen Lebens auffaßt. Seine Kategorie »geologischer Organismus« drückt kein reales Seinsverhältnis aus, bleibt ein formalistisches und leeres logisches Analogisieren. Daß auf der Erde aus der anorganischen Natur eine organische, aus dieser ein gesellschaftliches Sein sich entfalten konnte, besagt gar nichts über die reale Entwicklung etwa auf Mond, Mars, Venus etc. Die sich überall abspielenden irreversiblen Prozesse haben offenbar überall verschiedene Wege eingeschlagen, die konkret natürlich nur durch konkrete Forschungen (wie Geologie etc.) aufgehellt werden können, aber die – höchst wahrscheinliche – Möglichkeit der qualitativen Verschiedenheit dieser Prozesse auf anderen Himmelskörpern weist bereits darauf hin, daß in den Wechselbeziehungen heterogener Komplexe die Prozesse verschieden verlaufen müssen, d. h. daß die konkreten

Formen, ihre konkrete Reihenfolge etc. in denen sich die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität zu äußern pflegt, ebenfalls einen verschiedenen Charakter erhalten. Die Ergebnisse der Geologie auf der Erde zeigen die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität schon in der anorganischen Natur eindeutig auf, und die wenigen Daten, die wir über uns nahe existierende Himmelskörper besitzen, scheinen von diesen Prozessen zwar in den Details mehr oder weniger entschieden abzuweichen, es besteht jedoch vorläufig nicht der geringste Grund anzunehmen, daß der Wechsel von Kontinuität und Diskontinuität in den irreversibel prozessierenden Komplexen hier prinzipiell ausgeschlossen wäre. Und es ist nur selbstverständlich, daß, wenn die Reproduktionsprozesse in der anorganischen Natur sich in so verschiedenen Wirklichkeitsformen abspielen, die Anpassungsprozesse der Organismen eine weitere Steigerung der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität hervorrufen müssen. Die Berechtigung, dieses Verhältnis als grundlegend für das Prozessieren eines jeden Seins zu betrachten, scheint also unzweifelhaft zu sein.

Das bisher Dargelegte führt zu unserem Grundproblem der kritischen leitenden Rolle der Ontologie in sämtlichen Kategorienfragen zurück, zur Frage, daß Wesen und Wechselbeziehung der Kategorien allein von ontologischen Grundlagen aus richtig begriffen werden können. Gerade die berühmteste und weitgehend durch den Marxismus selbst populär gewordene Frage der Beziehung von Qualität und Quantität zeigt dies in der schlagendsten Weise. Bei Hegel selbst dient sie dazu, aus dem ursprünglich bestimmungslosen »reinen« Sein dessen reale Bestimmungen »herauswachsen« zu lassen, um es damit zu einem wirklichen Sein im eigentlichen Sinne zu machen. Hegels Darlegungen zeigen indessen in gedoppelter Weise die Falschheit seiner programmatischen Voraussetzungen. Einerseits wird es sichtbar, daß derartige »Anreicherungen« eines solchen (leeren) Seins durch konkrete Bestimmungen nur durch ein logisch-erkenntnistheoretisches Analogisieren des bereits Bestimmungen enthaltenden Seins darlegbar sind. Sachlich beweist also die Darlegung gerade das Gegenteil dessen, was sie für den Systematiker Hegel beweisen sollte. Wenn etwa bei ihm das Sein sich zum Etwas »konkretisiert«, so ist offenkundig, daß dieses – gerade als Sein, nicht als davon gedanklich abgeleitetes – das bestimmte Sein bereits voraussetzt: es ist die Erscheinungsform eines bereits Bestimmungen enthaltenden Seins und könnte – seinshaft – nie als eine Selbstkonkretisierung des bestimmungslosen Seins in einer seienden Welt wirklich werden. Andererseits beweisen gerade Hegels Darlegungen, daß Qualität und Quantität als Kategorien – seinshaft – niemals getrennt auftreten können, um sich erst im Maß als ihrer Einheit zum bestimmten Sein zu konstituieren. Denn vor allem kann keine qualitative Seinskategorie als Bestim-

mung des Seins real fungieren, ohne an sich bereits, wenn auch unausgesprochen, quantitative Bestimmungen zu enthalten. Ob wir das Etwas im Verhältnis zum Anderen betrachten (und das Etwas kann nur als ein Seiendes unter vielen anderen Seienden ein Etwas sein), ob wir sein Sein als Anderssein, als für Anderes-Sein etc. ins Auge fassen, immer gelangen wir selbst bei den primitivsten Seinsformen auf eine Pluralität als Existenzweise, und das daraus, noch bei Behandlung der Qualität, entstehende Fürsich-Sein als Gegenständlichkeitsweise in ihrer Beziehung auf sich selbst wird von Hegel selbst geradezu als »Eins«, also als eine auch quantitative Bestimmung bezeichnet.[70] Das zeigt also, daß Hegel selbst hier seine Linie nicht konsequent durchzuführen imstande war. Und wenn die Quantität nicht in ihrer hochentwickelten Gedankenform als bereits mathematisch Erfaßbares gedacht wird, sondern so wie sie de facto im ursprünglichen Sein figuriert, als Quantum, so zeigt sich diese seinshafte Untrennbarkeit von Quantität und Qualität überall in evidenter Weise. Freilich wird dabei sogleich sichtbar, daß Hegel in seiner logisch-erkenntnistheoretischen, pseudo-ontologischen Ableitung der Bestimmungen des Seins die wirkliche Reihenfolge der Kategorien umkehren muß: seinshaft ist gegeben, daß kein Gegenstand seiend sein kann, dessen Sein sich nicht, sogar in verschiedenen Weisen (Größe, Gewicht etc.) auch als ein bestimmtes Quantum verkörpert. Erst die gedankliche Analyse, erst die damit untrennbar verbundene gedankliche Abstraktion bringt im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung (Arbeit etc.) seine abstrakt verallgemeinerte Form als Begriff der Quantität hervor. Die Entwicklung der Möglichkeit einer solchen gedanklichen Verallgemeinerung bedeutet selbstredend einen ungeheuren Fortschritt in der praktisch-gedanklichen Bewältigung des Seins, im Prozeß, den Marx als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur bezeichnet. Eine Entwicklung von Arbeit, Arbeitsteilung etc., also von Zivilisation wäre ohne diesen Schritt unmöglich gewesen.

Aber gerade darum muß ontologisch eingesehen werden, daß die unaufhebbar ursprüngliche auch »quantitative« Bestimmtheit jedes seienden Gegenstandes als die Kategorie des konkret-gegenständlichen Quantums auftreten muß und nicht als die daraus denkerisch-abstraktiv gewonnene verallgemeinerte Quantität. Wir haben bereits eingesehen, daß das Sein eines Etwas ohne das Sein eines Anderen ontologisch unmöglich wäre. Das und andere elementare Tatsachen eines jeden Seins haben deshalb zur notwendigen Folge, daß eine seinshafte Wechselbeziehung der Gegenstände, was den objektiv seinshaften Aspekt betrifft, ohne

70 Hegel Werke, Bd. 3: a. a. O., S. 179.

simultanes Wirksamwerden dieses Moments (des Quantums) unmöglich wäre. Niemand kann daran zweifeln, daß sowohl in der anorganischen wie in der organischen Natur die die Gegenständlichkeit bestimmende Beschaffenheit des Quantums für jede reale Wechselbeziehung seiender Gegenstände ebenso unentbehrlich ist wie ihre qualitativen Momente, daß diese im Sein überall simultan, voneinander untrennbar wirksam werden müssen. Konkretes Quantum und die konkret-realen Qualitäten eines Gegenstandes sind also – im Gegensatz zur Hegelschen logizistischen Systematisation – ebenso ursprüngliche, koordiniert auftretende Reflexionsbestimmungen wie Form und Inhalt, Ganzes und Teile etc. Diese originäre Beschaffenheit und Wechselbeziehung der Kategorienpaare zeigt sich also bereits in den rein objektiven, ohne jedes Bewußtsein ablaufenden Prozessen der anorganischen Natur, wo das Quantum der jeweils beteiligten »Dinge«, »Kräfte« etc., das Geradesosein von Prozeß und Ergebnis unaufhebbar mitdeterminiert. Da in dieser Hinsicht bei den Prozessen des Selbstreproduzierens der Organismen eine weitere Steigerung der seinsdeterminierenden Rolle des real-konkreten Quantums eintreten muß – es kann keine Pflanze oder Tier geben, wo dieses Quantum die Selbstreproduktion nicht entscheidend mitbestimmen würde –, muß dieses kategorielle Verhältnis, ebenso wie wir dies für die Gattungsmäßigkeit seinerzeit gezeigt haben, auch als Bestandteil des als biologisches Epiphänomen auftretenden Bewußtseins seine Spuren zeigen. Wir haben seinerzeit die grasende Kuh als Beispiel angeführt. Wenn nur deren Reaktion auf die störende Fliege ganz anders geartet ist als auf die Drohung des Wolfs, so wäre es lächerlich zu behaupten, daß dabei das jeweilige Quantum in der Gegenständlichkeit des »störenden Faktors« keinerlei Rolle spielen würde. Gesteigert erscheint diese Konstellation in den allerersten Anfängen menschlicher Zivilisation. Der Mensch ist praktisch imstande, quantitative Gegebenheiten weitgehend genau zu bewältigen, ohne auch nur die Spur ihres quantitativen Charakters bewußtseinsmäßig besitzen zu müssen. Jeder Hirte wird nicht nur genau Kalb und Rind dem Quantum nach voneinander unterscheiden, er wird auch ein derart quantitatives Verhältnis wie Größe, Komplettheit der Herde praktisch richtig einschätzen, wird aus der genauen Kenntnis der qualitativen Beschaffenheit eines jeden Tieres (worin natürlich das Quantum mitenthalten ist) wissen, welches Exemplar gegebenenfalls als fehlend, als vermißt betrachtet werden soll, auch wenn er noch weit davon entfernt ist, die Herde zu zählen und die fehlenden Exemplare von der Gesamtsumme abzuziehen. Und es ist charakteristisch, daß selbst in unserer Gegenwart in einer Periode hochentwickelter und allgemein angewandter Mathematik solche Reaktionen im Alltagsleben häufiger sind, als man vielfach anzunehmen geneigt ist.

Natürlich konnte ein im Grunde so realistisch eingestellter Denker wie Hegel an diesem Tatbestandskomplex nicht völlig achtlos vorbeigehen. Sein logizistischer Systemgedanke macht es allerdings für ihn unmöglich, diesen qualitativ konkretisierenden Charakter des Quantums als Kategorie wirklich und konsequent zu erfassen. Erst in der Kategorie des Maßes vollendet sich seine logizistische Deduktion des bestimmten Seins, und hier sind »abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt«.[71] So wird das Maß zur »an sich seienden Bestimmtheit«, zur »*konkreten Wahrheit des Seins*«.[72] In seinen logizistischen Deduktionen tauchen aber ununterbrochen Feststellungen auf, daß diese Seinshaftigkeit (die untrennbare Gegebenheit von Quantität und Qualität natürlich mit inbegriffen) bereits im Quantum vorhanden war und eine unaufhebbare ist. Wenn Hegel etwa sagt: »Aber jedes Existierende hat eine Größe, um das zu sein, was es ist, und überhaupt Dasein zu haben«, so ist es ein vom logizistischen Systemaufbau erforderter Sophismus, diese Funktion bloß dem Maß zuzusprechen und das Quantum in diesem Zusammenhang nur als »gleichgültige Größe, äußerliche Bestimmung« anzuerkennen.[73]

Die Hegelsche »Vereinigung« von Quantität und Qualität im Maß, also die angebliche Deduktion des bestimmten Seins aus dem bestimmungslosen ist somit eine reine logizistische Scheinoperation, eine bloße Fiktion. Dort wo Hegel seine »Wesenslogik« beginnt, fängt er erst an, vom Sein im wirklich seienden Sinne zu sprechen, und die dabei genial erfundene Kategoriengruppierung der Reflexionsbestimmungen gilt deshalb auch für jenes – höchst wichtige – Seinsgebiet, das Hegel bloß als Weg zum Sein betrachtete. Quantität und Qualität sind demzufolge ebenso Kategorien prozessierender Komplexe, wie Form und Inhalt, wie Teil und Ganzes etc. In allen solchen Fällen lassen sich die allerallgemeinsten Bestimmungen des Seins als Momente solcher Totalitäten der prozessierenden Komplexe darstellen: sie wirken als Bestimmungen niemals separat, immer als Wechselverhältnisse der allerallgemeinsten Bestimmungen solcher prozessierenden Komplexe, die ohne derartige untrennbare Wechselbeziehungen der Kategorienpaare unmöglich konkrete Gegenständlichkeitsbestimmungen hätten erhalten können. In diesem Sinne spricht Hegel bei Behandlung von Form und Inhalt treffend über solche Beziehungen: »An sich ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinan-

71 Ebd., S. 381.
72 Ebd., S. 384.
73 Ebd., S. 390.

der, *so daß der Inhalt* nichts ist, als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts, als *Umschlagen des Inhalts* in Form.«[74] Betrachtet man unbefangen das real seinsmäßige Verhältnis von Quantität und Qualität, so muß man zu einem solchen oder höchst ähnlichen Resultat gelangen. Denn da diese Reflexionsbestimmungen zwar sehr allgemeine, aber untereinander höchst verschiedene Beziehungen der prozessierenden Komplexe bestimmen, müssen sie untereinander ebenfalls vielfach und verschieden sein. Das äußert sich auffälligerweise in ihren Wandlungen, die notwendig entstehen, wenn sie in verschiedenen Seinsarten figurieren. Wir verweisen bloß auf Hegels Beobachtung, daß das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und vice versa in der organischen Natur bereits anders beschaffen ist, als in der anorganischen; oder etwa darauf, daß aus der wechselseitigen spontanen Beziehung von Form und Inhalt im gesellschaftlichen Sein ein bewußt gesetztes Formen wird, das sich im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur durchsetzt und in höheren Formen der Gesellschaftlichkeit auf die meisten Prozesse des gesellschaftlichen Seins bestimmend einwirkt.

Etwas ähnliches entsteht im gesellschaftlichen Sein mit dem Kategorienpaar Qualität und Quantität. Schon Hegel spricht von einer »Knotenlinie der Maßverhältnisse« und durch den Marxismus ist das »Umschlagen der Quantität in Qualität« sogar allgemein bekannt geworden. Wenn wir jetzt auch dieses Verhältnis kritisch zu betrachten gezwungen sind, so denken wir nicht daran, unsere Kritik an der »Negation der Negation« zu wiederholen. Denn diesmal handelt es sich in der Tat um echte Seinsverhältnisse, es kommt nur darauf an, deren ontologische Beschaffenheit genauer zu bestimmen. Wenn Engels davon spricht, daß der Aggregatzustand des Wassers unter normalem Luftdruck bei 0° C aus dem flüssigen in den festen übergeht, so hat er in der Tat ein reales Beispiel dieses Wechselverhältnisses von Quantität und Qualität angeführt. Vom ontologischen Standpunkt taucht nur die Frage auf, ob es sich hier (und bei ähnlichen auffälligen Konstellationen) wirklich um ein einzig echtes Wirklichwerden dieses Umschlagens handelt oder ob Quantität und Qualität ebenso ununterbrochen ineinander umschlagen, wie in der eben angeführten Hegelschen Darstellung Form und Inhalt. Wir meinen nun, daß letzteres der Fall ist, daß in den unbeachteten Fällen von 17 oder 27° C ebenso ein solcher Umschlag erfolgt, wie im eben angeführten berühmten Beispiel. Vom Standpunkt des Naturseins, und Wasser, Kälte, Luftdruck, etc. gehören der Natur an, sind diese Umschlagsweisen auch von gleicher Art. Wir wollen den Ausdruck hier nicht gleichwertig

74 Hegel: Enzyklopädie, § 133.

gebrauchen, denn die Naturprozesse sind ihrem Wesen nach wertfremd, und es ist von ihrem Seinsgesichtspunkt aus ganz gleichgültig, wieviel und welche Folgen je eine solche Umschlagsweise konkret haben mag. Ganz anders ist die Lage im gesellschaftlichen Sein. Im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur (diesmal im weitesten Sinne genommen) existieren in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle obere und untere Grenzen der Beschaffenheit der Materie, innerhalb welcher ein Akt dieses Prozesses überhaupt durchführbar sein kann, ebenso wie ein Optimum und Pessimum der Beschaffenheit der Materie in der praktischen Durchführung der teleologischen Setzungen. Wenn die Menschen solche Knotenpunkte in diesem Stoffwechsel mit besonderer Betonung hervorheben, so berühren sie echt ontologische Grundlagen ihrer eigenen Praxis, ohne freilich damit die Kontinuität des Umschlagens der Quantität und Qualität in der Natur aufzuheben, oder auch nur ihr naturhaftes Ansichsein zu modifizieren. Sie zeigen nur an, in welchen Fällen gesellschaftlich wichtige Knotenpunkte entstehen. Daß im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung auch in der rein gesellschaftlichen Gegenständlichkeit, die man sich natürlich nie als »naturhaftes an sich«, losgelöst von der gesellschaftlichen Praxis vorstellen darf, Probleme des Seins auftauchen, welche, für die Praxis unter Umständen fundamentale Änderungen verwirklichen, ist selbstverständlich. Man denke an die von Engels gegen Dühring richtig verteidigte These von Marx, daß nicht jede beliebige Wertsumme als Kapital fungieren kann, sondern daß dazu ein Minimum des Quantums unerläßlich ist.[75] Daß ein solches Wertquantum kein endgültig fest fixierter Grenzpunkt ist, wie das Frieren des Wassers, sondern permanenten historischen Wandlungen unterworfen ist, widerlegt nicht die ontologisch objektive Richtigkeit der Marxschen Feststellung, konkretisiert sie vielmehr dahin, daß es sich dabei, wie auch bei den Problemen des »Stoffwechsels mit der Natur« um ontologische Probleme des gesellschaftlichen Seins handelt, die, auch wenn ihr Stoff der Natur angehört, kategoriell nicht mit den Fällen aus der Naturontologie einfach identifiziert werden können und dürfen. Das zeigt sich sehr deutlich im von Engels in dieser Polemik zuletzt angeführten Beispiel. Engels führt hier einen strategischen Ausspruch von Napoleon I. an, wonach 2 Mameluken 3 Franzosen unbedingt überlegen sind. Es folgt nun eine Liste von numerischen Gegenüberstellungen beider Gruppen, die damit endet: »1000 Franzosen warfen jedesmal 1500 Mameluken.«[76] Es ist einerseits klar, daß in sämtlichen angeführten und ver-

75 Anti-Dühring, MEGA, S. 128/129.
76 Ebd., S. 123.

schwiegenen numerischen Gegenüberstellungen militärische Verhältnisse von Quantität und Qualität zum Ausdruck kommen. Der letzte Fall gewinnt seine spezifische und für Engels hier polemisch wichtige Bedeutung bloß daher, daß in diesem Zahlenverhältnis ein Wendepunkt dargelegt wird, nämlich warum die Diszipliniertheit der französischen Kavallerie den Mameluken gegenüber als militärische Überlegenheit praktisch verwirklicht werden kann. Jedes Glied der Kette drückt jedoch an sich im Natursein – ein qualitatives Verhältnis zweier, aus heterogenen Elementen bestehender Quantitäten aus. Erst im letzten erfolgt – im rein gesellschaftlichen Sinne – ein gesellschaftlich relevanter Umschlag: die praktische Möglichkeit der Verwirklichung in einem Einzelfall von Napoleons strategischer Konzeption in seiner orientalischen Kriegsführung. Dieser Tatbestand bewahrt jedoch seine Richtigkeit, auch wenn es sich um den Stoffwechsel mit der Natur und nicht um rein gesellschaftliche Prozesse handelt. Ja die Erkenntnis der Zusammenhänge kann so weit fortschreiten, daß überhaupt kein fixer Punkt des Umschlagens mehr angenommen wird, sondern daß man auf diesen Prozeß als auf einen Prozeß zu reagieren sich gewöhnt. Man denke an die krankhaften Änderungen der menschlichen Temperatur, die man heute bereits als – sogar individuell abgestufte – Prozesse behandelt. Eine »Fiebergrenze« als quantitativ bestimmter »Punkt« des »Umschlagens« würde heute bereits als Naivität gelten.

Die hier vollzogene Abgrenzung zweier, zuweilen eng verbundener ontologischer Tatbestände ist keineswegs eine bloße Haarspalterei. Ihr konsequenter Vollzug ist sogar für das Schicksal der Marxschen philosophischen Konzeptionen keineswegs gleichgültig. Denn, wenn unter Dialektik der Natur ein einheitliches, in sich homogenes System der widerspruchsvollen ontologischen Entwicklungskonstellation von Natur *und* Gesellschaft in gleicher Weise verstanden wird, wie das in der Marxschen »Orthodoxie« nach Engels vorwiegend der Fall war, muß ein berechtigter Protest gegen eine solche mechanische Homogenisierung der Seinskategorien, Seinsgesetzlichkeiten etc. in Natur und Gesellschaft entstehen, der in der Überzahl der Fälle eine erkenntnistheoretische Rückkehr zum bürgerlichen idealistischen Dualismus zur Folge hat. Auch heute sind die deutlichen Spuren dieser Verwirrung etwa bei Sartre sichtbar. Erst wenn die Ontologie des Marxismus imstande ist, die Historizität als Grundlage einer jeden Seinserkenntnis im Sinne des prophetischen Programms von Marx konsequent durchzuführen, erst wenn bei Anerkennung bestimmter und nachweisbar einheitlicher letzter Prinzipien eines jeden Seins die oft tiefgreifenden Differenzen zwischen den einzelnen Seinssphären richtig begriffen werden, erscheint die »Dialektik der Natur« nicht mehr als eine uniformisierende Gleichmacherei von Natur und

Gesellschaft, die oft das Sein beider, in verschiedenen Weisen, entstellt, sondern als die kategoriell gefaßte Vorgeschichte des gesellschaftlichen Seins. Bei deren richtiger Ausarbeitung und Anwendung erlangt die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität, letzthinniger Einheit und konkreter Gegensätzlichkeit in einem echten – weil historischen – die Entwicklungsprozesse auch in ihrer Ungleichmäßigkeit berücksichtigenden Sinne ihre Herrschaft in der Ontologie. Erst damit kann die dialektische Wahrheit, das Sein als irreversibler (also: historischer) Prozeß von prozessierenden Komplexen, die Stelle in der Marxschen Theorie erfechten, die ihr sachlich, aus dem Wesen der Sache selbst folgend, gebührt.

Unsere Betrachtungen, nicht nur diese allgemeinen einführenden Charakters, sondern unser gesamter Versuch, können niemals mit dem Anspruch auftreten, sämtliche Probleme der Kategorienlehre, die in der menschlichen Denkgeschichte wirksam geworden sind, systematisch auf ihre Seinsgrundlagen zurückzuführen. Ihre alleinige Absicht ist, die bei Marx erreichte und durchgeführte Priorität des Seins im Entstehen und Wirken, in Beschaffenheit und Wechselbeziehung, im Sichbewahren und im Wandel der Kategorien in einigen grundlegend prinzipiellen Fällen klarzumachen, um den Weg zu einer wirklichen Kategorienlehre, in der die Kategorien wirklich als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« figurieren, freizulegen. Das geschieht in der festen Zuversicht, daß die zur Gegenwart führende gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung diese Fragestellung als aktuell zu lösendes Problem auf die Tagesordnung gestellt hat, daß man deshalb – so hofft der Verfasser – durch kollektive Anstrengungen auch seine theoretisch umfassendere und der Wirklichkeit entsprechendere Lösung finden wird.

Es konnte und kann also hier nur um das Aufwerfen einiger zentral wichtiger Fragen gehen, und bei diesen ist die exemplarische Wirkung des Versuchs der Kritik der Hauptzweck. Von diesem Gesichtspunkt soll auch, die Behandlung von Einzelproblemen vermeidend, die Frage der Modalitätskategorien nun möglichst kurz gestreift werden. Denn der Kreis jener Funktionswechsel der Kategorien, die bei jedem Übergang in eine neue Seinsweise vor sich gehen, ist viel größer, als man es sich vorzustellen gewohnt ist. Wir haben auf einige Beispiele solcher Kategorienwandlungen bereits hingewiesen und werden es, wo nötig, auch in den folgenden Betrachtungen tun. Freilich ohne jede Illusion darüber, daß wir dieses Problem auch nur annähernd erschöpfen könnten. Nur als Illustration dieser Lage führe ich hier eine Feststellung von Marx an. Indem er im einleitenden Abschnitt des »Kapitals« eine so wichtige ökonomische Kategorie wie den Tauschwert analysiert, kommt er zur – richtigen – Feststellung: »Der Tauschwert kann überhaupt nur die *Ausdrucksweise*, die ›Erscheinungsform‹ eines von ihm

unterscheidbaren Gehalts sein.«[77] Daß die Erscheinungsform nur aus der Identität der sie auslösenden Gegenständlichkeit erwachsen kann, ist für jedes Natursein eine evidente Selbstverständlichkeit. Wie weit diese Feststellung von Marx auch für andere gesellschaftliche Gegenständlichkeiten gültig ist, würde allein schon weitgehende, hier unmögliche Einzeluntersuchungen erfordern. Wir erwähnen den Fall also nur deshalb, um auf das heute noch kaum übersehbare Feld der neuen Kategorienformen, ihrer Wandlungen und Wandlungsprinzipien im gesellschaftlichen Sein wenigstens hinzuweisen.

Wenn wir zum Abschluß dieser Gedankengänge über die wahre Beschaffenheit der einzelnen uns philosophiegeschichtlich überlieferten Kategorien auf die Gruppe der sogenannten modalen Kategorien übergehen, so tun wir es hauptsächlich darum, weil diese, noch enger als die meisten anderen in der menschlichen Praxis, durch Wechselbeziehungen mit diesen, noch wichtigeren Modifikationen unterwerfen werden. Natürlich handelt es sich auch hier um einen allgemeinen Prozeß, den nur die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, und auch die erst im Laufe ihrer eigenen Entwicklung, in gesteigerter Weise zustande bringen kann. Aber bestimmte Wandlungen sind hier womöglich noch augenfälliger. Die Beziehung zur menschlichen Praxis setzt sich hier energisch durch. So daß, während z. B. Quantität und Qualität bei Kant noch vollständig getrennt behandelt wurden und, wie wir gesehen haben, auch bei Hegel der – mißlungene – Versuch entsteht, sie als separat entstanden und nur nachträglich untrennbar aufeinander bezogen darzustellen, die modalen Kategorien so gut wie immer als eine untrennbar zusammengehörige Gruppe, als Komplex erscheinen.

Darin ist, freilich oft in wenig bewußter Weise, ein In-Betracht-Ziehen ihrer engen Verbundenheit mit der gesellschaftlichen Praxis enthalten. Das bezieht sich natürlich bloß auf die Erkenntnis, auf die Charakteristik, auf die Bewertung dieser Kategorien, also auf ihr denkerisches Abbild, nicht auf die Beschaffenheit der Kategorien selbst im Prozeß der Entstehung neuer Seinsformen. Bevor wir jedoch zu Einzeluntersuchungen übergehen könnten, muß bereits in ihrer hierarchischen Gruppierung der Unterschied von ontologischer und erkenntnistheoretisch-logischer Auffassung ihres Wesens kurz angedeutet werden. Während nämlich in jeder ontologischen Betrachtung gerade hier das Sein der alles fundierende Mittelpunkt und der allgemeine Maßstab einer jeden Differenzierung sein muß, ist für Erkenntnistheorie und Logik in ebenso zwangsläufiger Weise die Notwendigkeit das alles determinierende Zentrum. Bei Kant ist diese hierarchische Unterord-

77 Marx: Kapital I, S. 3.

nung ein derart entscheidend bestimmendes Prinzip, daß das Sein in diesen kategoriellen Zusammenhang überhaupt nur als – auf die Erscheinungswelt spezifiziertes – Dasein eingefügt werden kann; das Sein selbst (das Sein an sich) ist ja von Kant erkenntnistheoretisch als prinzipiell unerkennbar aufgefaßt worden. Darin erscheint deshalb die zentrale Rolle der Notwendigkeit bereits in einer etwas abgeschwächten Weise. Es ist klar und bedarf keiner detaillierten Erörterung, daß in jeder religiös bestimmten Weltanschauung die Notwendigkeit als Wesen und Erscheinungsweise des transzendent Göttlichen eine allseitig privilegierte Rolle spielen muß. (Zuweilen erscheint, gelegentlich schon bei Homer das abstrakt-notwendige, auch von den Göttern nicht modifizierbare »Schicksal« als noch höhere transzendent-erhabene, sogar übervernunftliche Form der Notwendigkeit.) Ohne diesen Komplex hier ausführlich zu analysieren, darf darauf hingewiesen werden, daß die zentrale Stelle der Notwendigkeit in religiös determinierten oder nur mitbestimmten Systemen mit den konservativen Tendenzen von Ökonomie und Überbau in den vorkapitalistischen Gesellschaften eng zusammenhängt. Solange die Tradition in Ökonomie und Überbau eine führende Rolle spielt, muß ihre Vorbildlichkeit für die aktuelle Praxis durch irgendeine Art von Notwendigkeit ideologisch fundiert werden. Es ist also keineswegs überraschend, daß in den neuzeitlichen großen Philosophien, die berufen waren, der neu entstehenden Wissenschaftlichkeit und damit der Entwicklung, dem Fortschritt als entscheidendem aus der neuen Ökonomie entsteigendem ideologischem Wertbegriff die weltanschauliche Weihe zu verleihen, die – vor allem in der Natur hervortretende – Notwendigkeit – als entpersonalisierte weltbeherrschende Macht – in den Mittelpunkt stellten, um das göttliche Bestimmtsein der Welt durch ihre derartige Selbstbestimmung vermittels der Notwendigkeit zu ersetzen. Es ist also keineswegs zufällig, daß in der monumentalsten und am dauerhaftesten wirksamen Verkörperung dieser Tendenzen, in der »more geometrico« (als desanthropomorphisierend) aufgebauten »Deus sive natura«-Philosophie Spinozas der Notwendigkeit eine zentrale, kategoriell alles entscheidende Rolle zukommt. Schon in der »kurzgefaßten Abhandlung« wird über die Gesetze Gottes, über die letzthinnige Verkörperung der Notwendigkeit so gesprochen, daß »Gottes Gesetze nicht solcher Art sind, daß sie übertreten werden können«.[78] In der großen »Ethik« erhält diese Konzeption eine ausgeführtere Aufgipfelung. Die »Natur der Dinge« wird so bestimmt: *»In der Natur der Dinge gibt es nichts zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.«*[79] So verknüpft sich Vernunft, Weisheit etc. von der Seite des der echten Wirklichkeit angemessenen Subjekts untrennbar mit der Einsicht in diese Notwendigkeit: ein solches Subjekt ist »seiner selbst und Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt«.[80]

78 Spinoza Werke 1, a. a. O., S. 101.

Wenn man in Hegels System den Versuch sieht, diese Seite Spinozas dynamisch-historisch zu machen, so hat man damit sein Wesen sicherlich nicht erschöpft, wohl aber eine seiner methodologisch wie inhaltlich wesentlichen Seiten berührt. Denn der ganze logische Aufbau des Hegelschen Systems ist wesentlich vom Bestreben geleitet, der nunmehr nicht als statisch-»ewig«, sondern als historisch-dynamisch aufgefaßten Wirklichkeit dieselbe unerschütterbare absolute Notwendigkeit zu verleihen, die in Spinozas »Deus sive natura« enthalten war. Daß daraus an vielen entscheidenden Etappen unauflösbare Widersprüchlichkeiten entspringen müssen, konnten wir bereits bei der logischen Deduktion des Seins sehen. Höchst ähnliche Widersprüchlichkeiten tauchen in der Weiterführung der ontologisch so vielfach fruchtbaren Wesenslogik zur Absolutheit auf. Indem Hegel das Programm seiner Einleitung ausspricht, bestimmt er die ontologische Funktion seiner Logik in diesem Sinn: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«*[81]

Um diesen Plan vollendet durchzuführen, kann bei Hegel die Wirklichkeit weder eine seinshafte Einheitlichkeit haben, wie bei Spinoza, noch kann sie zu einem echten – seinshaften – Prozeß werden, wie später bei Marx, sondern muß sich als formelle, reale und absolute Wirklichkeit in diese logische Hierarchie einfügen. Nach logizistischer Analyse der unteren Typen bestimmt Hegel ihre, von der Notwendigkeit dominierte dritte und höchste Stufe so: »Diese Wirklichkeit, *die selbst als solche notwendig ist*, indem sie nämlich die Notwendigkeit als ihr *Ansichsein* enthält, ist *absolute Wirklichkeit*; – Wirklichkeit die nicht mehr anders sein kann, denn ihr *Ansichsein* ist nicht die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit selbst.«[82] Im Laufe der Entfaltung des Kapitalismus verliert zwar die Notwendigkeit diese metaphysisch-transzendente Pathetik, aber, vor allem in der

79 Ebd., S. 27. Ethik.
80 Ebd., S. 275.
81 Hegel Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 33.
82 Ebd., Bd. 4, S. 206.

philosophischen Methodik der Naturwissenschaften bewahrt sie, bei aller neuentstehenden, erstarkenden Problematik, ihre zentrale Stelle im Komplex der modalen Kategorien. Die sich allmählich entfaltende Problematik äußert sich in den weitgehend divergierenden Folgerungen, die allgemein philosophisch aus dieser Naturauffassung gezogen werden. So bleibt sie für die sogenannte Marburger Schule (Cohen, Natorp) noch immer der Leitfaden einer jeden wissenschaftlichen Erkenntnis, während bei Windelband-Rickert die Methodologie der Geschichte gerade darauf beruht, daß für sie diese konstitutive Bedeutung der Notwendigkeit bestritten wird. Die zunehmende Eliminierung des Seins selbst aus dem Weltbild der Wissenschaftslehre des Positivismus will zwar alle diese Widersprüchlichkeiten als falsche Fragestellung aus dem Denken entfernen, aber da damit auch die Beziehung zum Sein selbst eliminiert wird, kann dabei nur ein subjektivistisches Chaos, eine subjektivistische Willkür in der gesamten Kategorienlehre entstehen. (Auf die neuen, irrationalistischen Widersprüche, die daraus entstehen, können wir hier nicht eingehen.)

Unter derartigen Umständen, bei dem notwendigen Tageskampf gegen die Wirkung des philosophischen Idealismus, wird man sicherlich, selbst bei Marx in einzelnen ganz allgemeingehaltenen Bemerkungen, Nachklänge zeitgenössischer Auffassungen finden können. In den konkreten Analysen der entscheidenden – ausgesprochen oder stillschweigend – in Kategorienprobleme übergehenden Darlegungen verschwindet freilich diese Fetischisierung der Notwendigkeit völlig. Sie bleibt allerdings im weiteren Kreis der Anhänger lange bestehen. Man denke etwa daran, daß Lassalle stets von einem »ehernen Lohngesetz« spricht, worin schon sprachlich die alte Zentralstelle der Notwendigkeit ausgesprochen wird. Wenn jedoch Marx, der diese Bestimmung stets verächtlich-ironisch betrachtet hat, auf die Mehrarbeit konkret zu sprechen kommt, so wird sie als das prozessuale, als das prozessierende Ergebnis zwar eng verbundener, aber an sich heterogener Komponenten innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes aufgefaßt. Marx zeigt hier, daß die innere Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Ökonomie nur die obere bzw. untere Grenze der Mehrarbeit (für Kapitalisten, bzw. Arbeiter als Käufer bzw. Verkäufer dieser Ware) zu bestimmen vermag. Die jeweils konkrete Größe wird mithin durch ihren Kampf, durch gesellschaftliche Gewalt jeweils historisch konkret ausgefochten. So und nur so kann aus der Gesetzlichkeit der ökonomischen Entwicklung der Klassenkampf als notwendiges Feld der konkreten Seinsergebnisse entspringen.[83] Aus sehr ähnlichen gesellschaftsontologischen Gründen erweist sich die lange Zeit herrschende Theorie der »Verelendung« als eine der Marxschen Soziallehre widersprechende abstrakt fetischisierende Konstruktion. Engels hat bereits vor ihrem theoretischen Vorherrschen in der »Kritik des Erfurter Programms« gegen eine derartige Verallgemeinerung (wieder: Notwendigkeit oder Wirklichkeit als Zentralkategorie!) protestiert und ebenso wie Marx an die gegenwirkende reale Kraft der Arbeiterorganisationen appelliert[84].

83 Marx: Kapital 1, S. 196.

Aus alledem ist ersichtlich, daß Marx und die, die ihm theoretisch wirklich folgten, auch hier mit der alten Kategorienlehre (in diesem Fall mit dem alten Begriff der Notwendigkeit) gebrochen haben, daß ihre Theorie auf die an sich nur durch Annäherung erfaßbaren irreversiblen Prozesse in der Wechselbeziehung von Komplexen orientiert war. Es leuchtet aber ebenfalls ein, daß die richtige sozialistische Praxis nur auf Grundlage einer solchen theoretischen Einstellung möglich sein kann. Wir haben die Analyse von Mehrarbeit oder Verelendung auch darum besonders hervorgehoben, weil diese – gerade infolge ihrer zentralen theoretischen Wichtigkeit – die Praxis in entscheidender Weise beeinflußten. Wer etwa meint, daß in der kapitalistischen Ökonomie die Mehrarbeit im alten Sinne als »notwendig« bestimmt ist, wird nicht verstehen, daß nur aus dieser ihrer Beschaffenheit die Möglichkeit des Klassenkampfes um ihre Einschränkung, um ihre Verminderung etc. theoretisch abgeleitet und praktisch verwirklicht werden kann. Die Erkenntnis, daß das Sein (auch das gesellschaftliche, dieses sogar in der ausgeprägtesten Weise) ein irreversibler Prozeß der Wechselbeziehungen von selbst prozessierenden Komplexen ist, drückt nicht nur – nach dem gegenwärtigen Stand unserer Einsicht in die wahre Beschaffenheit des Seins – dies am angemessensten aus, sondern erlangt auch, eben deshalb, die wirksamste theoretische Einstellung zu einer richtigen, zugleich prinzipiellen und elastischen Praxis. Wer die ideologische Entwicklung der von der Marxschen Theorie beeinflußten Arbeiterbewegung aufmerksam verfolgt, wird sicher finden, daß die opportunistischen Abweichungen vom Marxismus vorwiegend auf die alte mechanisch verabsolutisierende Auffassung der ökonomisch-gesellschaftlich notwendigen Entwicklung zurückgreifen, während die sektiererischen zumeist das subjektiv-praktische Moment von seinen ontologischen Grundlagen künstlich isolieren *(Fischer über O. Bauer)*. So entsteht entweder eine theoretische Einstellung, die jede echt wirksame, gesellschaftlich universelle Praxis direkt beschränken, ja

84 Marx-Engels: Kritiken der . . ., Berlin 1928, Elementarbücher des Kommunismus, Bd. 12, S. 59.

hemmen muß, oder eine, die diese in subjektivistischer Weise von ihrer seinshaft allein legitimen Basis, von der dynamischen Totalität des ökonomisch-sozialen Gesamtprozesses isoliert.

Die fetischistisch verallgemeinerte, durch Universalität mechanisch gemachte Notwendigkeit bedingt weitgehend auch die ontologischen Abirrungen in der Auffassung des Zufalls. Die Verabsolutierung der Notwendigkeit führt, radikal zu Ende gedacht, zu einem Leugnen seines objektiv seinshaften Vorhandenseinkönnens überhaupt. Es ist nach unserer bisherigen Darstellung nicht überraschend, daß diese absolut verneinende Stellungnahme zum Sein des Zufalls ihre entschiedenste Formulierung ebenfalls bei Spinoza erhielt. Er sagt im Lehrsatz 29 der »Ethik«: »In der Natur der Dinge gibt es nichts zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.« Das bedeutet, wie Spinoza im »Beweis« des Lehrsatzes ausführt, »es gibt nichts Zufälliges«.[85] Von anderen Erwägungen kommt sein Zeitgenosse Hobbes zu einem, letzten Endes, ähnlichen Leugnen des Zufalls. In seiner »Lehre vom Körper« sagt er das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit behandelnd: »Eine notwendige Wirkung nennen wir diejenige, die man unmöglich verhindern kann; daher ist alles Geschehen, das überhaupt eintritt, notwendig hervorgebracht.«[86] Hobbes berührt hier konsequent und auch folgenreich einen ontologischen Aspekt, der besonders auf die vorwiegend naturwissenschaftlich fundierten Notwendigkeitstheorien einen großen Einfluß ausübte: nämlich, daß das einmal (wie immer!) Geschehene nur etwas nicht mehr Veränderbares sein kann. Das ist unzweifelhaft die unmittelbar richtige Feststellung einer wesentlichen Seite eines jeden Seins. Vom homerischen Schicksal bis zur Prädestination Calvins spielt sie in den religiösen Weltbildern, allerdings transzendent-teleologisch interpretiert, eine gewichtige Rolle. Denn hier ist eine von jedem Menschen unaufhebbare Tatsache gegeben, nämlich die praktisch-reale Unabänderlichkeit des einmal Geschehenen, also der ganzen Vergangenheit, die durch das ontologische Einsetzen der Notwendigkeit an die Stelle der Wirklichkeit nunmehr auch eine transzendente Weihe erhält. Dahin führen die Betrachtungen auch von materialistischen Naturphilosophien, nach denen das gegenwärtige Dasein und Sosein aller Seienden »notwendig« aus den früheren Beschaffenheiten des Seins abgeleitet werden muß. Dahin gelangt auch Hegel, wenn er in der Vorrede der »Rechtsphilosophie« an Platon anknüpfend sagt: »*Was vernünftig ist,*

85 Spinoza Werke 1, a. a. O., S. 27.
86 Hobbes: Grundzüge der Philosophie, Erster Teil: Lehre vom Körper, Leipzig 1915, S. 127.

das ist wirklich: und was wirklich ist, das ist vernünftig.«[87] Daß sich hier das Vernünftige nur formell-terminologisch von der wie auch immer aufgefaßten Notwendigkeit unterscheidet, bedarf keines Kommentars. Hegel deutet nur terminologisch den menschlich-gedanklichen Ursprung dieser angeblich ontologischen Feststellung an. Im wesentlichen entsteht dabei – auch bei naturphilosophischen Materialisten – ein mechanischer Fatalismus, der, wenn konsequent zu Ende gedacht, sich auf das Geradesosein der klarsten Lebensäußerungen des Alltags ebenso bezieht wie auf die größten Gegebenheiten und Ereignisse in Natur und Gesellschaft.

Bevor wir auf die notwendige Korrektur solcher Konzeptionen vom Standpunkt des richtig erfaßten prozessierenden Seins eingehen, sei kurz auf eine erkenntnismäßige Seite dieser Konzeption hingewiesen, die für die praktisch-theoretische Bewältigung des Seins nicht ohne positive Bedeutung ist. Sowohl Spinoza wie Hobbes betonen das Moment des subjektiven Charakters der Feststellungen der Menschen, ob ein Phänomen als zufällig aufgefaßt werden dürfte oder sollte. Damit wird bei ihnen allerdings jede solche Einstellung a limine verworfen. Jedoch – gewollt oder ungewollt – wird durch diese Bewertung ein wichtiges Fortschrittsmoment im Prozeß der Erkenntnis des Seins gestreift. Es ist ja vom Standpunkt der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts in seinem gesellschaftlich-geschichtlichen Verlauf ein ununterbrochen wiederkehrender Fall, daß ein bestimmtes Phänomen infolge der Unkenntnis seiner bewegenden Kräfte als zufällig eingeschätzt wird; erst spätere, höhere Stufen der gesellschaftlichen Bewältigung des Seins können den Ursprung solcher Bestimmungen in der früheren Unkenntnis erblicken. Freilich ist diese scheinbare Konvergenz zwischen beiden Typen der Ontologie wirklich nur eine scheinbare. Denn im Aufdecken der nicht zufälligen Beschaffenheit solcher Phänomene kann in gleicher Weise das unmittelbar falsche Urteil sowohl als Verkennen der universellen Geltung der absoluten Notwendigkeit wie als Schritt zum richtigen Verständnis des Seins als Prozeß aufgefaßt werden. Daß es sicherlich Fälle gibt, in denen sich beide Tendenzen unbewußt kreuzen, kann diese ihre prinzipielle Entgegengesetztheit nicht aufheben.

Wenn wir nun Notwendigkeit und Zufälligkeit im Bereich des wirklichen Seins zu skizzieren versuchen, so müssen wir auch jetzt von unserer Grundanschauung ausgehen: Das Sein besteht aus unendlichen Wechselbeziehungen prozessierender Komplexe, die innerlich heterogener Beschaffenheit sind, die sowohl im Detail

87 Hegel: Rechtsphilosophie; Phil. Bibl., Bd. 124, S. 14.

wie in den – relativen – Totalitäten irreversible konkrete Prozesse ergeben. Wie wir wiederholt gezeigt haben, sind diese, die Komplexe konstituierenden Prozesse, nur mit statistischer Methode in ihrer echten Bewegtheit erfaßbar und das Ergebnis kann deshalb nur eine – je nach den Umständen größere oder geringere – statistische Wahrscheinlichkeit sein. Für die menschliche Praxis – Wissenschaft und Technik mit inbegriffen – ergibt sich dabei, daß die ganz hohe Wahrscheinlichkeit eines Prozeßablaufs, ohne praktische Fehlleistungen herbeiführen zu müssen, als notwendig behandelt werden kann, da die Abweichungen von der erwarteten oder gesetzen Norm für die Praxis nicht entscheidend in Betracht kommen. Damit ist jedoch bloß die letzthinnige Konsequenz der Entwicklung der Erkenntnis, vor allem der der Naturvorgänge, abstrakt umschrieben. Die Praxis des Menschengeschlechts sowohl im Stoffwechsel mit der Natur wie in der gesellschaftlichen Entwicklung selbst (hier vor allem: dank des Marxschen Lebenswerks) hat auch die Konzeption der Notwendigkeit selbst dahin konkretisiert, daß sie eine solche Praxis fruchtbar theoretisch unterbauen kann.

Wir meinen dabei folgendes: Das Fortschreiten zur genaueren Erkenntnis des Seins zeigt immer wieder, daß es auch dort, wo die Ergebnisse eines Prozesses sich ausnahmslos verwirklichen, also im alten Sinne notwendig scheinen, es sich niemals um etwas ohne sehr bestimmte Seinsvoraussetzungen Funktionierendes handelt, es vielmehr stets von bestimmten konkreten Ergebnissen bestimmter Seinsumständen zustande gebracht wird. Kurz gefaßt: alles, was wir Notwendigkeit zu nennen pflegen, ist, dem Wesen nach, die verallgemeinertste Form je eines solchen konkreten Prozeßablaufs; also seinshaft eine »Wenn-dann«-Notwendigkeit. Man denke an ein derart extremes Beispiel wie an das Aufhören eines jeden einmal gewordenen, sich selbst und seine Gattung reproduzierenden Organismus. Es handelt sich dabei darum, daß, wenn ein Organismus als sich selbst und seine Gattung reproduzierender entsteht, mit diesem Prozeß ein bestimmtes Ende vom Sein selbst objektiv mitgesetzt ist. Entstehen, Wachstum und Entfaltung sowie Ende des Prozesses sind Glieder jenes notwendigen »Wenn-dann«-Prozesses, in welchem das organische Leben sich allein zu verwirklichen, ein besonderes Sein zu werden vermag. Dieser notwendige Zusammenhang beschränkt sich jedoch nicht auf den Seinsprozeß der Organismen. Die Verteidiger der Notwendigkeit sans phrase pflegen in solchen Fällen zu vergessen, daß die größten, die bahnbrechendsten Entdeckungen auf dem Gebiet des Naturseins mit Hilfe von Experimenten erlangt wurden. Was ist aber – von der Seite des Seins betrachtet – das Experiment? Die künstliche, aber seinshafte Isolierung solcher »Wenn-dann«-Momente von jener Unzahl anderer, die diese »Notwendigkeit« im realen Gesamtkomplex des Seins mitzubegleiten pflegen. Galilei hat den »freien Fall« im luftleeren Raum studiert, um durch derartige Ausschaltungen die herrschend determinierende »Wenn«-Komponente zum reinen Ausdruck bringen zu können. Dieser reine Fall auch der Wenn-dann-Notwendigkeit existiert jedoch nur im – teleologisch gesetzten, isolierenden – Experiment. Im Sein selbst ist dieser »Wenn-dann«-Zusammenhang nur eine Komponente eines jeweils ebenfalls konkret bestimmten Komplexes, wenn er auch sehr oft in ihm die dominierende Rolle spielt.

Es ist vielleicht überflüssig hinzuzufügen, daß die sogenannten »naturwissenschaftlich fundierten Notwendigkeiten« in der Marxschen Ökonomie einen ausdrücklich betonen »Wenn-dann«-Charakter haben. Ich erwähne bloß die sinkende Tendenz der Durchschnittsprofitrate, deren gesellschaftliche Seinsgrundlage (ihr »Wenn«) Marx aus jener Stufe der kapitalistischen Entwicklung ableitet, die eine Wanderung des Kapitals in der Richtung des höheren Profits möglich und wirksam macht.[88] Noch auffälliger ist, daß er als Abschluß der Betrachtung der allgemeinst notwendigen Gesetze des Kapitalismus die großartige Schilderung der »ursprünglichen Akkumulation« einfügt, um hier die theoretische Voraussetzung jeder seiner Gesetzmäßigkeiten mit entschiedener Klarheit als dem Wesen nach »Wenn-dann-Notwendigkeiten« zu bestimmen. Er faßt das Ergebnis der ursprünglichen Akkumulation so zusammen: »Der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ›Naturgesetzen der Produktion‹ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.«[89] Es ist dies ein wesentliches Moment der sogenannten ursprünglichen Akkumulation. Und er wiederholt nochmals lapidar zusammenfassend diese Feststellung bewußt und klar mit der mechanisch allgemeinen Auffassung der Notwendigkeit ironisch polemisierend: »Tantae molis erat die ›ewigen Naturgesetze‹ der kapitalistischen Produktionsweise zu entbinden.«[90] Marx betrachtet also hier das ganze ökonomische Gesetzsystem als einen Komplex von historisch gewordenen »Wenn-dann-Notwendigkeiten«. Anders wäre der historische Prozeß, der den Kapitalismus – in unserem

88 Marx: Kapital III/1, S. 175.
89 Kapital I, S. 703.
90 Ebd., S. 725.

Sinne – als notwendig hervorgebracht hat, nicht aus dem irreversiblen Prozeß des gesellschaftlichen Seins zu begreifen. Wenn Jahrzehnte später Lenin vom preußischen bzw. amerikanischen Weg der Agrarentwicklung im Kapitalismus, von ihren Folgen für dessen Entwicklung spricht, konkretisiert er diese »Wenn-dann-Konzeption« ihrer Notwendigkeit weiter. In dieser erscheint das »Wenn« als eine Gesellschaft, in der, infolge ihrer spezifischen (zufälligen) Beschaffenheit, keine »ursprüngliche Akkumulation« als Genesis objektiv erforderlich war; in jener zeigt sich eine Form der Genesis, die die feudale Struktur der Landwirtschaft nicht umwälzen mußte, um einen hochentwickelten Kapitalismus hervorzubringen. Die historischen »Zufälle« als Grundlagen der Verschiedenheiten in diesen beiden Formen des »wenn-dann« bestimmen weitgehend die Entwicklungsabweichungen der kapitalistischen Gesellschaft in den USA und Preußen-Deutschland, obwohl in beiden die höchstentfalteten Formen dieser Ökonomie entstanden sind.

Mit alledem ist aber innerhalb der ontologischen Konkretisierung der Notwendigkeit nur der eine Typus ihrer seinshaften Koordination zur Zufälligkeit beschrieben: die Wechselwirkung der Bestimmungen innerhalb eines prozessierenden Komplexes, die zwar mit der herrschenden Tendenz des Prozesses normalerweise verknüpft zu sein pflegen; die aber doch nie ihre heterogene Wesensart ihr gegenüber ihrem Sein entsprechend je ablegen, ja auch nur abschwächen können. Sie können deshalb – gerade in ihrer Heterogenität – zu Komponenten jener Resultante, die sich aus dem Gesamtprozeß je eines Komplexes ergibt, werden. So wird aus einem großen Teil der an sich in zufälligen Beziehungen zueinander stehenden Seinsmomente je eine Komponente in die irreversiblen Prozesse je eines prozessierenden Komplexes eingefügt. Dieses Zusammenwirken baut zwar die »reine« Zufälligkeit ihrer Bestandteile in die Resultante ein, insofern aus diesem Zusammenwirken doch ein – im Endergebnis – einheitlicher irreversibler Prozeß entspringt. Seine Irreversibilität ist jedoch nicht in letzter Linie, nicht in episodischer Weise gerade dadurch determiniert, wie stark in seinen Komponenten diese aus ihrer wechselseitigen Heterogenität herauswachsenden Zufälligkeiten wirksam sind.

Das ist ein allgemein ontologisches Kennzeichen der meisten irreversiblen Prozesse. Es ist aber ohne ausführliche Analyse evident, daß diese Tendenz mit den aus ihr herauswachsenden Gegensätzen, Spannungen etc. extensiv wie intensiv desto stärker wird, je komplizierter aufgebaut jenes Sein ist, in dem sie sich auswirkt. Ja es ist keine Übertreibung festzustellen, daß im gesellschaftlichen Sein diese Steigerung so ausschlaggebend wird, daß man geneigt ist, die – sehr allgemeinen – gemeinsamen Züge in jedem Sinn außer acht zu lassen. Die

methodologischen Neuerungen in der modernen Physik sind schon darum allgemein philosophisch so bedeutsam, weil erst mit ihrer Hilfe die dennoch vorhandene Kontinuität der allgemeinen Kategorien überzeugender erscheint als bei der älteren Auffassung der Naturprozesse, vor allem in der anorganischen Natur. Ob daraus ein allzu schroffes, jede Gemeinsamkeit ausschließendes Kontrastieren beider Seinsarten erfolgte oder ein ontologisch unzulässiges Anwenden der Struktur anorganischer Gesetzlichkeiten auf das gesellschaftliche Sein, ändert nichts an der philosophisch-methodologischen Verkehrtheit dieser Lage. Daß in der Entfernung der »Anhänger« Marxens von seiner Methode die zweite Variante eine bedeutsamere Rolle spielte als die erste, ändert ebensowenig daran, daß beide kritisch abzulehnen sind.

Damit sind jedoch die ontologischen Wechselbeziehungen von Tendenzen, Kräften, Konstellationen etc., die wir gewohnt waren, als notwendig bzw. als zufällig zu bezeichnen, noch keineswegs erschöpft. In der Wechselbeziehung von – oft sehr ungleichgearteten – prozessierenden Komplexen miteinander ist der Fall, daß daraus eine dauernde tendenzielle widerspruchsvoll wirksame prozessierende Einheit entsteht, nicht der einzig vorhandene. Es können sich auch oft – und mit der Entfaltung von komplizierteren Seinsformen in gesteigerter Weise – Kreuzungen ergeben, in welchen das Wirksamwerden von Tendenzen in jeder der beteiligten Komponenten, das Schlußergebnis für sich betrachtet, eine abgeschlossene kausale Begründetheit besitzt (also im alten Sinne sogar als notwendig betrachtet werden kann), deren Begegnung jedoch eine unaufhebbare Zufälligkeit zugrunde liegt. Man denke an das so häufig angeführte Beispiel, daß einem Fußgänger vom Dach des Hauses, an welchem er vorbeigeht, ein Stein auf den Kopf fällt. Daß das Fallen des Steines physikalisch »notwendig« ist, wird niemand bestreiten; daß der Fußgänger gerade damals vorbeiging, kann ebenfalls »notwendig« sein (z. B. Gang zum Arbeitsplatz). Das Ergebnis, das konkrete Sichkreuzen zweier »Notwendigkeiten« kann dennoch nur etwas Zufälliges sein. Vorgänge dieses Typus sind in der Natur immer wieder feststellbar. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß ihre Häufigkeit mit der Entstehung von komplizierteren Seinsformen notwendig zunimmt. Die bloße Tatsache, daß gerade die wesentlichsten Bewegungsformen einer komplizierteren Seinsart denen der einfacheren weitgehend heterogen gegenüberstehen, ergibt bereits einen großen Spielraum für Zusammenhänge dieser Art. Das ist bereits in der Wechselbeziehung von anorganischer und organischer Natur sichtbar, wo die wichtigsten inneren Gesetze der Reproduktion jener zu diesen in einem weitgehend zufälligen Zusammenhang zu stehen pflegen. Von der simplen Tatsache angefangen, ob eine Pflanze genügend, zuwenig oder zuviel Sonnenstrahlen erhält, um sich gattungs-

mäßig reproduzieren zu können, reicht dieser Spielraum der seinsmäßig unausweichlichen Zufälligkeiten bis zum Erhaltenbleiben oder Zugrundegehen von Tierexemplaren unter ihren normalen Lebensumständen, bis zur Vernichtung oder Neugeburt von Rassen in der Tierwelt.

Im gesellschaftlichen Sein erfährt diese Konstellation eine qualitative Steigerung. Schon seine primäre Grundlage, das, was Marx Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur nennt, führt eine solche Steigerung zwangsläufig herbei. Ihr Grund liegt weitgehendst im wesentlichsten Moment der menschlichen (aktiven) Anpassung an die Umwelt, in der teleologischen Setzung, die der Arbeit zugrunde liegt. Da hier sowohl im Arbeitsprozeß selbst (die Beschaffenheit und den Gebrauch der Werkzeuge mit inbegriffen), wie im Arbeitsprodukt und seinem Gebrauch diese Konstellation ununterbrochen auftaucht, entsteht von Anfang an eine teleologische Reaktion auf derartige Zufälligkeiten. Schon die aus der Alltagspraxis und ihrer Sprache nicht eliminierbare wertende Unterscheidung von günstigen und ungünstigen Zufällen zeigt deutlich diese neue Lage an. Die Gegenständlichkeit der anorganischen Natur kennt so etwas überhaupt nicht; im Reproduktionsprozeß der Organismen taucht sie objektiv, aber nur objektiv auf. Ihr subjektives Bewußtwerden im gesellschaftlichen Sein wird jedoch dadurch, daß es zu einem bewegenden Moment der teleologischen Setzungen wird, zu einem wichtigen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins selbst. Die Zufälle werden beobachtet, analysiert, typisiert etc., um die günstigen auszunützen, den ungünstigen soweit wie möglich auszuweichen. Es genügt, an die verschiedensten Verkehrsvorschriften, an Regelungen des Arbeitsprozesses selbst etc. zu denken, um diese Abwehr ungünstiger Zufälle als wichtiges Moment wahrzunehmen. Und bei der Bewertung der Arbeitstätigkeit selbst ist es auffällig sichtbar, eine wie große Rolle dabei das geschickte Ausnutzen günstiger Zufälle spielt. Man nehme nur als Beispiel in den Anfangsstadien der Arbeitskultur den Leiter eines Segelschiffes. Bei seinen Fahrten tauchen Windstille, Winde verschiedenster unerwartetster Richtung, Stürme etc., man könnte sagen regelrecht, auf. Ihre richtige Ausnutzung oder Abwehr ist ein wichtiges Kriterium dessen, wieweit der Leiter sein Metier wirklich beherrscht. Es wäre jedoch ein schwerer Fehler, zu meinen, daß solche Konstellationen bloß die Anfänge des gesellschaftlichen Seins charakterisieren. Im Gegenteil. Je entwickelter, je gesellschaftlicher die Arbeit wird, desto bedeutsamer wird die erfolgreiche Ausnutzung solcher Momente. Es kann z. B. unmöglich geleugnet werden, daß das oben angedeutete Motiv im wachsenden Autoverkehr eine unvergleichlich größere Rolle spielt als im früheren Transport durch von Pferden gezogene Wagen. Und je vollkommener die Flugzeuge werden, desto größere Rolle spielt für sie dieses Moment usw. Ja es kann, um an Stelle eines überflüssigen Detaillierens direkt auf ein Hauptproblem überzugehen, gesagt werden, daß der Prozeß, den Marx als Zurückweichen der Naturschranken, als eines der Hauptmomente der menschlichen Entwicklung charakterisiert, gerade die universelle Entfaltung dieses Zufallsmoments im Bereich der gesamten menschlichen Lebensführung mit sich führt.

In der »Deutschen Ideologie« kommt Marx auf den wesentlichen Seinsunterschied zwischen dem Leben der Menschen in vorkapitalistischen Gesellschaften und im Kapitalismus selbst zu sprechen, und er zeigt dabei, welche höchst wichtige Seinsänderung in der für jede Lebensführung entscheidenden Frage im Leben eines jeden Menschen hier vor sich geht: Es »tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist«. Er fügt nun historisch rückblickend hinzu: »Im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z. B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität.« Und er beendet diesen Rückblick mit der Feststellung: »Der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum, die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum tritt erst mit dem Auftreten der Klasse ein, die selbst ein Produkt der Bourgeoisie ist. Die Konkurrenz und der Kampf der Individuen untereinander erzeugt und entwickelt erst diese Zufälligkeit als solche.«[91] Da wir früher, in anderen Zusammenhängen die Wichtigkeit dieser zufälligen Lage in der Lebensführung eines jeden Menschen für die Entwicklung seiner Individualität bereits behandelt haben, können wir einfach auf diese Betrachtungen zurückweisen. Daß Marx in seinen unseren Zitaten folgenden Betrachtungen darauf hinweist, daß die so entstehende Tendenz zur Freiheit des Menschen im Kapitalismus faktisch eine Unfreiheit ist, indem sie noch den sachlichen Gewalten subsumiert wird, mindert keineswegs die Bedeutung dieser Feststellung in historischer Hinsicht. Es braucht ja nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß nach der Marxschen Geschichtsauffassung der reale Übergang zum »Reich der Freiheit« nur von kapitalistischer Grundlage aus, vermittelt durch soziale Revolution und Sozialismus möglich wird. Das Zufälligwerden der Grundlagen eines jeden gesellschaftlich-menschlichen Daseins muß also einen objektiven Fortschritt in dieser Richtung im Vergleich zu früheren, naturgebundenen Gesellschaften repräsentieren.

91 MEGA I/5, S. 65/66.

Wir glauben, man kann die Bedeutung dieser Frage von Entwicklungskonstellationen mit der Richtung auf Eliminierung der mechanischen Notwendigkeit, eine vielfach positive Rolle der Zufälligkeiten in jeder individuellen Existenz innerhalb der jeweils waltenden Tendenzen für die Hauptfragen der Marxschen Geschichtskonzeption unmöglich überschätzen. Ohne Frage liegt hier eine jener seinsmäßigen gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen vor, die eine echte menschliche Gattungsmäßigkeit erst möglich machen, indem sie jede naturhafte »Stummheit« der Gattung, jede »bornierte Vollendung« anfänglicher Formationen weit hinter sich läßt. Das Zufälligwerden der gesellschaftlichen Grundlage des menschlichen Daseins ist, bei aller anfänglichen Negativität und Problematik im Kapitalismus, eine unerläßliche Voraussetzung dieses Entwicklungsweges. Und man kann die großartige Einheitlichkeit in der denkerischen Entwicklung von Marx kaum deutlicher machen, als wenn man klar sieht, daß dieser Problemkomplex schon in seiner frühesten theoretischen Arbeit (in der Dissertation über Epikur) eine zentrale Rolle gespielt hat. Selbstverständlich nicht im direkten Sinn. Sicher ist es nicht so, daß Marx die erste gedankliche Zusammenfassung seines noch keineswegs innerlich wie äußerlich adäquat entfalteten Weltbildes einfach in Epikur hineinprojiziert hätte, auch nicht in der Weise seiner späteren Selbstinterpretation, wie er in einem Brief an Lassalle sagt, »daß es nur *an sich* in Epikurs Schriften aber nicht in bewußter Systematik vorhanden war«[92]. Auch wenn man in diesem Brief eine allgemeine Methode der Interpretation früherer Denker erblicken soll, kann eine derartige Beziehung von Marx zu Epikur nicht das Entscheidendste sein. Wohl aber kann berechtigterweise die Frage auftauchen, was hat für den jungen Marx Epikur so anziehend und für die eingehende Analyse so fruchtbar gemacht? Mit dem bloßen Schlagwort Materialismus kann man sich dieser Frage nicht einmal richtig annähern, geschweige denn sie erschöpfen. Sind doch zentrale Partien dieser Arbeit gerade der scharfen Polemik gegen den anderen großen Materialisten in der Geschichte der griechischen Philosophie, Demokrit, gewidmet. Obwohl für den an Hegel geschulten, mit radikalen Hegelianern befreundeten jungen Marx zwar die geistige Sympathie mit dem Materialismus eine Selbstverständlichkeit zu sein schien, ist es jedoch für seine schon damals erlangte philosophische Einstellung ebenso selbstverständlich, daß Epikur ihn gerade deshalb anzieht, weil er – obwohl selbst Materialist – eine Kontrastfigur zu Demokrit bildet. (Hegel selbst hat diesen Gegensatz nicht bemerkt, jedenfalls nicht als philosophisch relevant angesehen.)

92 Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Berlin 1922, S. 123.

Was ist nun das philosophisch Wesentliche an diesem Gegensatz? Unmittelbar die Deklination des Atoms von der geraden Linie. Das wäre jedoch bloß eine Abweichung in der Naturlehre. Der junge Marx sieht aber darin praktisch bereits eine allgemein philosophische Entgegengestelltheit. Das ist sehr wichtig, denn Marx stellt hier nicht einen – nie existierenden – Idealisten Epikur dem Materialisten Demokrit gegenüber. Er kontrastiert vielmehr, schon in der Atomlehre, dann in bezug auf das gesamte Sein den entwickelten Materialismus Epikurs mit dem nach seiner Auffassung primitiven, undialektischen, unmenschlichen Materialismus Demokrits. Ohne hier die Frage auch nur annähernd erschöpfen zu können, heben wir zwei für unsere Betrachtung zentrale Motive hervor. Das eine ist die Differenzierung der Seinsarten im Gegensatz zur mechanischen, kategoriellen Einheitlichkeit eines jeden Seins. Marx sagt darüber: »Die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist nämlich keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird.«[93] Die Deklination des Atoms als materiell realer Prozeß der Natur führt also seinsmäßig zu einem Menschendasein, in welchem die Ataraxie als ethische Lebensform wiederum seinsmäßig verwirklichbar werden kann.

Die seinsmäßige Voraussetzung eines solchen Weges der Natur zum Menschenleben ist das Verwerfen der Notwendigkeit. Marx stellt fest: »Soviel ist also historisch sicher: *Demokrit* wendet die *Notwendigkeit*, *Epikur* den *Zufall* an; und zwar verwirft jeder die entgegengesetzte Ansicht mit polemischer Gereiztheit.« Dabei wird hervorgehoben, daß Epikur sogar das disjunktive Urteil verwirft, um keine Notwendigkeit anerkennen zu müssen.[94] Noch vor diesen Betrachtungen zeigt Marx den philosophischen Zentralpunkt in Epikurs Kampf gegen die Herrschaft der Notwendigkeit. Er zitiert zustimmend aus Epikur das folgende: »Die *Notwendigkeit*, die von einigen als die Allherrscherin eingeführt ist, ist *nicht*, sondern einiges ist *zufällig*, anderes hängt von unserer *Willkür* ab. Die Notwendigkeit ist nicht zu überreden, der Zufall dagegen unstet. Es wäre besser dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein, der εἱμαρμένη der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Notwendigkeit. Der *Zufall* aber, *nicht Gott*, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen. Es ist ein Unglück, in der Notwendigkeit zu

93 MEGA I/1, Erster Halbband, S. 29.
94 Ebd., S. 22.

leben, aber in der Notwendigkeit zu leben, ist keine Notwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. Danken wir daher Gott, daß niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Notwendigkeit selbst, ist gestattet.«[95]

Die hier angeführten Stellen sollen vor allem den philosophischen Anfang des Marxschen Denkens charakterisieren. Die Frage, wie weit die Interpretation Epikurs – aus der wir sowieso nur die für uns hier wichtigen Momente hervorgehoben haben – philosophiegeschichtlich zutrifft, können und wollen wir gar nicht berühren, geschweige denn diskutieren. Für uns ist dabei nur wichtig, warum der junge Marx für seine erste philosophische Schrift, die, wie sein Brief an Lassalle zeigt, er nie völlig verworfen hat, über den Gegensatz von Epikur und Demokrit, über den Gegensatz seiner Auffassung von Materialismus zu der landläufigen gewählt hat. In der rapiden Entwicklung seiner jungen Jahre hat Marx sicherlich manches aus dieser Schrift hinter sich gelassen. Daß er aber die die Hegelsche Dialektik verzerrende logizistische Notwendigkeit so radikal wie keiner seiner Zeitgenossen und Nachfolger kritisieren konnte, beruht nicht in letzter Linie auf dieser radikalen Ablehnung der mechanischen-universellen Notwendigkeit, einerlei, ob sie naturphilosophisch oder logizistisch begründet war. Die viel späteren ökonomischen Fundierungen des gesellschaftlichen Seins entwachsen geradlinig aus dieser Kontrastierung Epikurs mit Demokrit.

Schon unsere bisherigen Betrachtungen machten es offenkundig, wie unmittelbar und stark die Auffassung der modalen Kategorien mit der gesellschaftlich-menschlichen Praxis verbunden ist. Bei der Bestimmung von Kategorien wie Notwendigkeit oder Zufälligkeit konnten wir diese Bestimmtheit mit ziemlich großer Genauigkeit beobachten, was in allen konkreten Fällen zur Folge hat, daß nicht nur diese Kategorien objektiv in ihrem Geradesosein auf die Praxis unmittelbar einwirken, sondern zugleich auch – und wahrscheinlich noch stärker – die Voraussetzungen und Postulate der jeweiligen Praxis, von ihren Entfaltungsbedingungen ausgehend, weitgehend beeinflussen. Wir konnten zuletzt bei Epikur deutlich sehen, daß seine naturphilosophischen Anschauungen über Notwendigkeit und Zufälligkeit weitgehendst davon geleitet waren, welche Naturbeschaffenheit für die gesellschaftliche Verhaltensweise der Ataraxie fördernd oder hemmend wirksam werden könne. Wenn wir diese Lage ontologisch richtig interpretieren wollen, so zeigt sich das – logisch-erkenntnistheoretisch zwar paradoxe, aber seinsmäßig sehr naheliegende – Ergebnis, daß die Erscheinungs- und Wirkungsweise der modalen Kategorien im gesellschaftlichen Sein ihre

95 Ebd., S. 21/22.

Erkenntnisweise der Natur stärker beeinflußt haben als ihr Sein in der Natur ihre gesellschaftlichen Wirkungsformen. Die Entwicklung von Marx nach der Dissertation ist weitgehend davon bestimmt – es ist der Weg den man bei ihm als den vom Idealismus zum Materialismus zu bezeichnen pflegt –, daß ihm der seinshafte Weg von der anorganischen Natur zur organischen von dieser zum gesellschaftlichen Sein (samt der Entwicklung in diesem selbst) immer entschiedener als historischer Prozeß klar wurde. Erst bei genauer Beobachtung des historischen Wandels der Kategorien in den verschiedenen Seinsarten wird es möglich, jede Kategorie in ihrer echten Beschaffenheit zu erfassen und zu charakterisieren.

Diese kurze Zwischenbetrachtung ist hier unerläßlich gewesen, weil die weitgehende Verschiedenheit des inneren wie äußeren kategoriellen Aufbaus in den einzelnen Seinssphären bei den Möglichkeitsbeziehungen noch folgenreicher zutage tritt als bei den bisher untersuchten Modalitätsarten. Auch diese Differenz geht auf Unterschiede der fundierenden Seinsbeziehungen, die jeweils zur Geltung gelangen, zurück. Es handelt sich dabei vor allem darum, wie sich das Verhältnis von Fürsichsein und Sein für anderes der Gegenstände in den betreffenden Materialitätsbeziehungen auswirkt. Wir haben früher gezeigt, daß die eigentlichste Erscheinungsweise der Zufälligkeit im Sein darauf beruht, daß prozessierende Komplexe, die miteinander in reale Beziehung geraten, relativ unabhängig von den »normalen« Beziehungen des Füreinanderseins in ihrem jeweiligen Sein sind. Wenn wir etwa den sprichwörtlichen Fall des Steins auf den Kopf eines Menschen betrachten, so sehen wir, daß das eigentliche Wirksamwerden der Zufälligkeit gerade in dieser relativen Beziehungslosigkeit liegt. (Wir sagen mit Bedacht »relativ«, um den Zusammenhang nicht durch eine konstruierte »Einmaligkeit« zu mystifizieren. Im gesellschaftlichen Sein entstehen unvermeidlicherweise häufig eigene teleologische Setzungen und deren Vorbereitungen, um den Spielraum solcher Zufälligkeiten einzuengen. Die Tatsache des Spielraums zeigt ihre Wiederholbarkeit deutlich an. Man denke etwa an Verkehrsvorschriften.) Dabei zeigt es sich wieder, daß die Kategorien – soweit sie nicht infolge eines Seinswandels wesentlich modifiziert werden – seinsmäßig simultan existieren und wirken. In diesem Fall setzt jede Zufälligkeit Möglichkeitsbeziehungen voraus. Das ist auch auf das ältere Verständnis der Kategorien nicht ohne Einfluß geblieben, allerdings sehr häufig als Verzerrung ihrer echten Beschaffenheit. So etwa in der sogenannten »megarischen« Auffassung der Möglichkeit, die von der eleatischen Auffassung der Beziehung von Wirklichkeit und Notwendigkeit bestimmt war,[96] so noch bei Spinoza, bei dem Möglichkeit und Zufälligkeit

96 Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, S. 181 ff.

gleicherweise als bloß subjektiv aufgefaßt werden. Es handelt sich bei ihm um etwas, das weder notwendig noch unmöglich scheint, »und deshalb nennen wir es zufällig oder möglich«.[97] Eine durch keine Fetischisierung verzerrte Auffassung muß dagegen feststellen, daß jede Zufälligkeit möglich sein muß; dadurch aber wird keineswegs jede Möglichkeit zufällig. Das kann aber unmöglich aus dem bloßen Fürsichsein der Gegenstände (der prozessierenden Komplexe) logisch abgeleitet werden, sondern ist eine seinsmäßige Folge dessen, wie sich ihr konkretes Für-anderes-Sein jeweils auswirkt.

Bei der Möglichkeit – schon in der anorganischen Natur – erscheint diese gedoppelte seinsmäßige Gebundenheit an Fürsichsein und Für-anderes-Sein in einer unaufhebbaren Weise. Schon Hegel, obwohl er in den Versuchen, Wirklichkeit wie Notwendigkeit in der (notwendigen) Ideenhaftigkeit münden zu lassen, die Möglichkeitsarten oft logisiert-abstrakt ausdrückt, kommt in der Analyse der Existenz (des Seins der Dinge) zu einer sehr merkwürdigen und sehr realistischen Auffassung der Eigenschaft als Charakteristik dieser Dinge. Er sagt: »Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im andern zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich *eigentümlich* und seine mit sich identische Grundlage; – diese reflektierte Dualität heißt darum *Eigenschaft*.«[98] Hier ist ein entschiedener Durchbruch des in Hegel nie völlig unterdrückbaren Sinns für Wirklichkeit deutlich sichtbar. Die das jeweilige Geradesosein eines Komplexes (Ding) bestimmenden Momente, also die fundierenden Bestimmungen seines Fürsichseins sind nichts anderes als seine – vom eigenen Sein bedingten, jedoch vom einen fremden Sein hervorgerufenen – Reaktionen auf dieses; also seine eigene Seinsweise im seinsmäßig unausweichlichen Für-anderes-Sein. Und gerade diese unaufhebbare Gedoppeltheit zeigt, daß diese Eigenschaften eines Seienden nichts anderes sind als seine echten Möglichkeiten.

Hegel formuliert diese Beschreibung der Lage (ohne daraus Folgen zu ziehen) in einer ganz verallgemeinerten, in einer für jede Art von Sein gleichmäßig gültigen Weise. Aber gerade hier zeigen sich die Schranken einer solchen logisch oder erkenntnistheoretisch verallgemeinerten Betrachtungsweise. Eine solche muß nämlich – ausgesprochen oder stillschweigend – voraussetzen, daß diese, die Möglichkeit bestimmende Seinskomponente des Fürsichseins mit dem Wandel der Seinsarten keinen gründlichen Veränderungen unterworfen ist. Das ist jedoch

97 Spinoza Werke 1 (Ethik), a. a. O., S. 31.
98 Hegel Werke, Bd. 4, a. a. O., S. 125.

bereits im organischen Natursein nicht so. Da hier das Fürsichsein je eines Gattungsexemplars die permanente und permanent wechselnde Selbstreproduktion des eigenen Organismus ist, entsteht im darauf bezogenen, mit ihm in permanente Wechselbeziehungen tretenden, die Möglichkeitsreaktionen in sich konzentrierenden Fürsichsein eine qualitativ bedeutende Umfunktionierung, derzufolge nunmehr sein Für-anderes-Sein ebenfalls einem qualitativen Wandel unterworfen wird: es wirkt – einerlei, ob es an sich organisch oder nicht organisch ist oder deren Wechselbeziehung als Umwelt auf die sich reproduzierenden Organismen ein und bestimmt damit in einer ganz neuen Weise ihre Reaktionen auf sie; ihre Eigenschaften, also die dynamische Struktur ihres eigenen Fürsichseins. Daß die Einwirkungen der Umwelt auf die Organismen für deren Selbstreproduktion günstig oder ungünstig sein können, würde isoliert noch keine qualitative Umwälzung hervorbringen. Auch in der anorganischen Natur können die irreversiblen Prozesse von Gesamtkomplexen Änderungen in der gegenständlichen Beschaffenheit der »Dinge« hervorbringen. Diese spielen sich jedoch so ab, daß die Reaktionen eindeutig kausal von ihren fixen »Eigenschaften« abhängen und auf diese Weise zu Bestandteilen, Momenten des Prozesses werden. Ein Stein hat deshalb keine Umwelt in dem Sinn, wie ein Organismus sie hat; denn seine Reaktionen sind dem Möglichkeitskomplex von günstig oder ungünstig gegenüber völlig gleichgültig.

Ohne hier auf konkrete Detailprobleme eingehen zu können – wozu der Verfasser dieser Zeilen auch gar keine Kompetenz besitzt –, kann doch, ganz allgemein gesprochen (mit N. Hartmann), festgestellt werden, daß es sich hier um stabile bzw. labile Reaktionsweisen handelt und daß wir nur im zweiten Fall von permanenten Wechselbeziehungen einer Umwelt gegenüber zu sprechen berechtigt sein können. Ohne hier auf die innere wie äußere Vielfältigkeit dieses Kontrastes näher einzugehen, scheint es uns doch nicht überflüssig anzudeuten, daß der bloße Gegensatz von stabil und labil die hier entstehenden Unterschiede nicht ganz adäquat zum Ausdruck bringt. Labilität ist allerdings ein höchst wichtiges Moment im Reaktionssystem der Organismen, kann jedoch ihre als Anpassung bezeichenbare Beziehungen zu ihrer Umwelt nicht genau zum Ausdruck bringen, wenn sie nicht Moment einer dynamisch relativen Stabilität der Reproduktionsprozesse der Organismen ist, ein dieser spezifischen Stabilität notwendig zugeordneter (konkreter) Spielraum von verschiedenen Reaktionsmöglichkeiten. Mit anderen Worten: als dynamisch variabler Charakter der Eigenschaften innerhalb bestimmter – ebenfalls Variationen unterworfenen – Spielräume. Die vielfachen Varianten in der ontogenetischen wie phylogenetischen Reproduktion der Organismen, die Möglichkeit des Aussterbens sowie des

Entstehens von mehr oder weniger neuen Reproduktionstypen, die Differenzierungen innerhalb der Reproduktionsprozesse der Gattungen, das Entstehen von abweichenden Varianten innerhalb der Gattungen, ja von völlig neuen Gattungen etc. etc. zeigen, daß mit dem Dynamischwerden der Eigenschaften im Bereich der sich selbst innerhalb von Anpassungen an die Umwelt reproduzierenden Gattungen und Gattungsexemplaren, der reale Spielraum der Möglichkeiten innerhalb der organischen Natur sich der anorganischen gegenüber nicht bloß abweichend ausweitet, sondern sich von ihm auch vielfach qualitativ unterscheidet.

Bevor wir auf den noch entschiedeneren qualitativen Sprung im Entstehen des gesellschaftlichen Seins eingehen würden, kann jetzt schon darauf hingewiesen werden, wie verschieden – vom Standpunkt der Möglichkeit – seine Beziehung zur anorganischen und zur organischen Natur ist. Bei der ersteren, wie wir sogleich sehen werden, kann es sich als Grundlage der Beziehung nur um die Kenntnisnahme und die Ausnutzung der vorhandenen Bewegungsgesetze handeln. Wie wir sehen werden, können dabei Kombinationen entstehen, die in der anorganischen Natur selbst nicht vorkommen; deren Basis jedoch die Komplexe der in der Natur selbst an sich wirksamen dynamischen Relationen sind und bleiben. Ganz anders in den Wechselbeziehungen des gesellschaftlichen Seins zur organischen Natur. Diese können an die Daseinsbedürfnisse des gesellschaftlichen Seins angepaßt werden; dieses kann für jenes eine ganz neue Umwelt zustande bringen und damit bedeutende Änderungen in deren Anpassung an sie bewerkstelligen; es genügt, auf Nutzpflanzen, Haustiere hinzuweisen. Der Unterschied in der Reaktionsweise der beiden Seinsarten der Natur auf das gesellschaftliche Sein und seine Entfaltung ist ein weiterer Beleg dafür, was wir als Unterschied jener im Fragenkomplex der Möglichkeit kurz angedeutet haben.

Die qualitativ neue Beschaffenheit der Möglichkeitskategorie im gesellschaftlichen Sein entspringt aus den Seinsvoraussetzungen und Seinsfolgen der teleologischen Setzungen, die mit der Arbeit beginnend im Laufe der Entwicklung die gesamte Seinsweise darin bestimmen. Vor allem muß jede ontologische Betrachtung davon ausgehen, daß erst hier in und infolge der teleologischen Setzung das für das gesellschaftliche Sein in jeder Hinsicht so entscheidend wichtige Gegensatzpaar: Subjekt-Objekt entsteht, um im gesellschaftlichen Sein eine immer größere und differenziertere Bedeutung zu erlangen. Als wichtige Kategorie der gesellschaftlichen Praxis zeigt die Möglichkeit eine genaue Differenzierung in dieser Hinsicht, die mit der immer entschiedeneren Vergesellschaftung der Gesellschaftlichkeit quantitativ wie qualitativ eine zunehmende Verstärkung erfährt. In jeder Natur ist jedes Auftauchen, jede Verwirklichung etc. der Notwendigkeit ein einheitlicher Akt. Objektive und subjektive Möglichkeit

trennen sich seinsmäßig erst in der gesellschaftlichen Praxis, erhalten erst hier zwar miteinander untrennbar verknüpfte, aber dem Wesen nach verschieden geartete Seinsweisen. Jede teleologische Setzung ist eine vom Subjekt der Praxis bewußt vollzogene Wahl zwischen zwei (oder mehreren) Möglichkeiten und die daraus folgende, dadurch bestimmte praktische Verwirklichung der gewählten Möglichkeit. Die Polarisation des Aktes auf subjektive und objektive Momente ist bereits in dieser fundamentalen Situation einer jeden menschlichen Praxis mitenthalten. Indem das Subjekt sowohl in der Frage der Zielsetzung wie in der der Verwirklichung vor eine Wahl gestellt ist und wählt, müssen sich im Akte selbst die Momente der Subjektivität und die der Objektivität – bei aller unauflöslicher Verknüpftheit – seinsmäßig genau scheiden.

Um also das Problem der Möglichkeit im gesellschaftlichen Sein richtig stellen zu können, muß man von dieser unmittelbar, aber bloß unmittelbar genau getrennten Funktionsdualität des Subjektiven und Objektiven ausgehen, wozu man im Natursein keine direkten Analogien finden kann. Entwicklungsgeschichtlich gibt es natürlich in der Tierwelt Lebensmomente, die in ihren praktischen Konsequenzen bereits die Grenzen der anfänglichen Arbeit zu streifen scheinen. Da diese aber sowohl bei offenkundigen »Sackgassen« in der Welt des organischen Seins (»Arbeit« und »Arbeitsteilung« bei Bienen etc.), wie in einzelnen Lebensmomenten höherer Tiere (etwa Affen, die Zweige zur Selbstverteidigung gebrauchen) doch nie die Grenzen biologisch determinierter Anpassungen an die Umstände überschreiten, können wir hier von ihnen absehen.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit vor allem der objektiven Seite dieses Komplexes im gesellschaftlichen Sein zuwenden, so zeigt es sich, daß die Arbeit (wir nehmen sie hier als Fundament und Modellfall der teleologischen Setzungen überhaupt) in ihren Einwirkungen auf die Natur deren Zusammenhänge, bewegte Kräfte etc. zu erkennen gezwungen, diese aber nur zu erkennen und auszunutzen, aber nicht zu verändern in der Lage ist. Das klingt so allgemein ausgesprochen wie eine Selbstverständlichkeit, bei einer näheren ontologischen Betrachtung zeigt es sich jedoch, daß sie doch einer wesentlichen Konkretisierung bedarf, die gerade mit dem Problem der Möglichkeit im engsten Zusammenhang steht. Wir greifen auch hier auf relativ primitive Zustände zurück, weil diese die seinsmäßigen Grundlagen oft deutlicher ans Licht treten lassen, als die entwickelteren, komplizierteren. Wenn bereits eine entwickelte, hochstehende Naturwissenschaft der Arbeitstechnik zugrunde liegt, entsteht der suggestive Schein, als ob einfach die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erforschung von Naturzusammenhängen diese ohne arbeitsteleologische, technische Nutzbarmachungen überhaupt ermöglichen würde. Eine solche Betrachtung geht jedoch an wichtigen, theoretisch

wie praktisch höchst einflußreichen Seinszusammenhängen achtlos vorbei. Um den echten Seinsgehalt dieses Fragenkomplexes konkreter ins Auge fassen zu können, werfen wir einen Blick auf die Lage der anfänglichen primitiven Stufen. Man denke etwa an den Gebrauch des Rades, der in der jüngeren Steinzeit beginnt. Es ist ohne weitere Begründung evident, daß kein Rad sich fortlaufend drehen, die reibungslose Fahrt eines Wagens etc. bewerkstelligen und sichern könnte, würde sein Dasein, sein Funktionieren nicht auf real wirksamen Naturzusammenhängen beruhen. Dieser evidente Tatbestand muß aber auch eine weitere Ergänzung erfahren: nirgends in der uns bisher bekannten anorganischen und organischen Natur gibt es einen auch nur radähnlichen Gegenstand und erst recht nicht jene Kombinationen, die etwa einen Wagen ermöglichen würden. Wir stehen also dabei vor dem Widerspruch, daß es etwas den Naturgesetzen entsprechend Bewegliches gibt, das aber selbst in andeutend keimhafter Weise nirgends in der Natur vorkommt und, soweit wir die Lage heute übersehen, auch nicht vorkommen kann. Die Menschen der jüngeren Steinzeit haben also – ohne über die theoretischen Grundlagen ihrer Praxis irgendwelche Klarheit besitzen zu können – etwas naturgesetzlich Funktionierendes ins Leben eingeführt, das viel mehr war als die bloße Entdeckung und Nutzbarmachung einer Bewegungsmöglichkeit im Natursein.

Selbstverständlich bewegt sich das Rad den Gesetzen der Physik entsprechend. Es besitzt jedoch in seinem naturgesetzlich bestimmten Sein doch keinerlei Realanalogie zu etwas Naturhaftem. Wenn wir nun auch auf dieses Phänomen einen ontologischen Blick werfen, müssen wir zur Folgerung gelangen, daß es in der Natur Möglichkeiten von Bewegungsweisen gibt, die in ihrem Bereich nie und nirgends seiend geworden sind. Es gibt also in der Natur reale (an sich der Verwirklichung fähige) Möglichkeiten, denen das Wirklichwerden innerhalb des uns bekannten Naturseins versagt ist. Das zeigt vor allem, daß alle Möglichkeitstheorien, die wie die von uns erwähnte megarische, die im Wirklichwerden das Kriterium ihrer Realität auch als Möglichkeit erblicken, der Beschaffenheit des Naturseins nicht entsprechen. Darin ist – für unsere streng ontologische Auffassung – gar kein Widerspruch enthalten. Wenn in der Möglichkeit die Reaktion eines Fürsichseienden auf sein eigenes Für-anderes-Sein enthalten ist, die durch die jeweilige Seinsbeschaffenheit seiner Umwelt historisch bestimmt wird, wenn also die reale Möglichkeit auf dieser gedoppelten Beziehung beruht, so stehen wir vor keiner Paradoxie in der Annahme, daß im Fürsichsein der Naturkomplexe vielfache Möglichkeiten stecken können, die infolge der konkreten Seinsumstände nie zur Aktualisierung gelangen, weil eben jene großen, irreversiblen Prozesse, die den Charakter einer jeweiligen – relativen – Naturtotalität bestimmen, jenes Für-anderes-Sein, das diese konkreten Reaktionen hervorruft und determiniert, nicht produziert haben. Die gesellschaftliche – nicht naturhafte teleologische Setzung erst kann jedoch gerade diese Seinsumstände ins Sein einfügen.

Unsere Betrachtungen wären äußerst problematisch, wenn es sich hier um einen vereinzelten Fall handeln würde. Jedoch einerseits ist bereits die Entdeckung und Anwendung des Rades kein isoliertes Phänomen, sondern eines, das viele, voneinander unabhängig sich entwickelnde Kulturen der Steinzeit charakterisiert. Andererseits haben wir aus der großen Reihe der ähnlich gearteten Phänomene nur ein besonders charakteristisches hervorgehoben, wo die völlige Nichtexistenz in der Natur selbst schon auf den ersten Anblick sichtbar wird. Es ist jedoch klar, daß die seinshaften Folgerungen in bezug auf das konkrete Wirksamwerden der Möglichkeiten auch dann notwendig unverändert in Geltung bleiben, wenn das Grundphänomen zwar in der Natur selbst irgendwie vorkommt, jedoch erst infolge der teleologischen Setzungen in der Arbeit Wirkungen auszuüben fähig wird, die ihrerseits keinerlei Analogien mehr mit dem unmittelbaren Naturprozeß selbst aufweisen. Man denke etwa an das ebenfalls sehr frühzeitige Verwenden des Feuers für menschliche Lebenszwecke (Kochen, Heizen etc.), wo es selbst doch als Naturmacht nur zerstörerisch auftritt. Küchenherd, Ofen etc. unterscheiden sich also in ihren neuen, sonst nicht vorhandenen Wirkungen (Möglichkeiten des Feuers) hervorrufenden Beschaffenheit nicht prinzipiell von denen des Rades. Und wenn wir bedenken, daß sehr viele Arbeitsergebnisse solche Wirkungsmomente zeigen (man denke an Gebrauch von Waffen, an das Rudern, Segeln etc.), so erweist es sich, daß hier ein generelles Kennzeichen der Arbeit, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur vorliegt: Nämlich, daß durch diesen Prozeß nicht einfach gegebene Naturobjekte, Naturprozesse für seine Zwecke verwendet werden, sondern vielmehr infolge dieses Prozesses immer wieder auch neue Möglichkeiten freigesetzt werden, die in der uns unmittelbar gegebenen Natur sich sonst nicht zu einem Sein entwickeln würden. In bezug auf die hochstehende wissenschaftliche Technologie würden dies wahrscheinlich nur wenige bestreiten. Wir haben aber nicht ohne Absicht lauter ganz anfängliche Beispiele gewählt. Niemand bestreitet den ungeheuren Fortschritt, der sich aus dem Entstehen einer wissenschaftlich geleiteten Technik notwendig ergibt.

Wir kommen jedoch dem wahren Wesen der Kategorien und ihrer Wirksamkeit entschieden näher, wenn wir – wie schon früher in einigen Fällen, z. B. in dem der Gattungsmäßigkeit und ihrer Rolle selbst im vorgesellschaftlichen Leben – uns darüber klarwerden, daß die Kategorien als Seinsbestimmungen schon lange vor ihrem theoretischen Erkanntwerden im Sein, natürlich vor allem in der gesell-

schaftlichen Praxis wirksam werden können, daß ihre Beschaffenheit diese Praxis in tiefgreifender Weise beeinflussen und Zusammenhänge, die sonst unerkannt geblieben wären, praktisch ans Tageslicht fördern kann. So ist es aus unseren Beispielen, wie wir hoffen, klargeworden, daß das praktische Hervorrufen an sich neuer Naturmöglichkeiten auch ohne wissenschaftliche Erforschung ihrer wahren Beschaffenheit, ihrer wahren Verursachungen etc. praktisch durchaus möglich ist. Die Erfahrungen der Alltagspraxis, die des sich akkumulierenden Arbeitsvollzugs – wobei natürlich, wie wir sehen werden, in den sie vollziehenden Menschen neue Formen ihres eigenen Für-anderes-Seins gleichfalls neue Möglichkeiten zu erwekken, sich auszubilden, bewußt zu werden etc. möglich werden – reichen, wie die Geschichte der gesellschaftlichen Praxis deutlich zeigt, dazu zeitweilig vollständig aus. Die Entdeckungen solcher neuen Möglichkeiten in der Natur können also noch vor ihrer Theoretisierung in dieser Hinsicht praktische Resultate von relativ hoher Genauigkeit verwirklichen.

Natürlich ist das praktisch adäquate Erfassen der jeweils konkreten Naturzusammenhänge die unerläßliche Voraussetzung eines jeden Gelingens. Daß jedoch schon die primitive gesellschaftliche Praxis dabei eine relativ hohe Stufe errang, zeigt die Sicherheit, mit welcher im Arbeitsprozeß zwischen den Möglichkeiten der Einwirkung auf die unorganische beziehungsweise auf die organische Natur unterschieden werden mußte. Das Entstehen, die Höherentwicklung im Gebrauch von Nutzpflanzen und Haustieren zeigt das ganz deutlich. Pflanzensammeln und Tierjagd erfordern bloß genaue Beobachtungen des naturhaft sowieso Vorhandenen. Landwirtschaft und Viehzucht dagegen drängen darauf, daß die menschliche Praxis fähig werde, für die benötigten Pflanzen und Tiere neue Umwelten zu erschaffen und damit in ihnen neue Reaktionsmöglichkeiten. Die Ausnutzung von bekannten, das Entdecken von neuen Möglichkeiten, ihr tendenziell genaues *Auswerten* im Dienste der arbeitsteleologischen Zielsetzungen zeigt sich ebenfalls auf relativ frühen Stufen. Daß jene Haustiere, die ganz oder vorwiegend für die menschliche Ernährung gezüchtet werden, eine Umwelt erhalten haben, in der ihre alten biologischen Möglichkeiten des Selbstschutzes allmählich absterben *mußten*, während in jenen, die als »Gehilfen« der menschlichen Praxis gebraucht werden sollten (Pferd, Hund), völlig neue Möglichkeiten entwickelt wurden, ist ein deutlicher Beweis für eine relativ genaue Differenzierung auch auf relativ anfänglichen Stufen. Sicher ist bloß, daß es sich – was die allgemeine Bedeutung der Möglichkeitskategorie betrifft – hier um eine der in der anorganischen Natur ähnlich fundierte Setzungsweise handelt, obwohl oder gerade weil alle Inhalte, alle Voraussetzungen und Folgen der konkreten teleologischen Setzungen eine vollkommene Verschiedenheit zeigen.

Wir haben nicht ohne Absicht das Feld der sich hier objektiv ergebenden Möglichkeiten früher skizziert als das der subjektiven. Denn es ist klar, daß gerade im gesellschaftlichen Sein, gerade weil in ihm zuallererst das Subjekt als Seiendes, als Auslöser von irreversiblen Prozessen auftaucht, die seinsmäßige Priorität des objektiven Faktors nicht entschieden genug hervorgehoben werden muß. Jede Geschichtsauffassung, die diese Priorität einseitig dem Subjekte zuschiebt, gerät ins Fangnetz der Widersprüche eines transzendenten Irrationalismus. Denn aus einem als isoliert auf sich selbst gestellten Subjektsein läßt sich kein bewußt aktives, praktisches Verhalten zur Wirklichkeit ohne transzendente Hilfe ableiten. Dies zeigt sich auch in sämtlichen Ideologien der Anfangszeit (und noch lange danach). Die zu Beginn der großen wissenschaftlichen und technischen Umwälzungen der Neuzeit entstehende Erkenntnistheorie mußte deshalb alle vorhandenen Weisen der Bewältigung der Wirklichkeit einfach als »gegeben« hinnehmen und konnte höchstens (so vor allem Kant: scheinimmanent) fragen: wie sie möglich seien? Das kann jedoch keiner angemessenen Erklärung, vor allem der Genesis der hier entstehenden Seinskonstellationen, auch nur in die Nähe kommen. Natürlich bleibt auch für die *ontologische* Betrachtung ein Hiatus stehen. Denn die Verwandlung der passiven (biologischen) Anpassung an eine jeweils gegebene Umwelt in eine aktive (gesellschaftliche) ist und bleibt ein Sprung, für dessen faktischen Ablauf uns heute noch die unmittelbare Tatsachenbasis fehlt, wir wissen bloß, daß er – unbeschadet seines Sprungcharakters – real konkret eine sehr lange Übergangszeit in Anspruch nahm. Die primitivsten uns überlieferten faktischen Dokumente der Arbeit entstammen aus Entwicklungsstufen, die den Sprung bereits weit hinter sich gelassen haben. Und alle nachweisbaren Anläufe in der Tierwelt sind vom Sprung noch so weit entfernt, daß auch aus ihnen keine Schlußfolgerungen auf das konkrete Wie des Sprungs gezogen werden können. Wir können also unsere Folgerungen nur aus der bloßen Gegenüberstellung der naturhaft organischen und der gesellschaftlichen Seinssphären ziehen, wohl wissend, daß diese einerseits durch den uns bekannten Sprung qualitativ getrennt, andererseits durch dessen faktisch langwierige und an Übergängen reiche Verwirklichungsperiode zugleich kontinuierlich verbunden sind.

In der bekannten und von uns bereits angeführten Bestimmung der teleologischen Setzung in der Arbeit von Marx heißt es: »Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon *in der Vorstellung des Arbeiters*, also schon *ideell* vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen *bewirkt*, er *verwirklicht* im Natürlichen zugleich *seinen Zweck*, den er *weiß*, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und

dem er seinen Willen unterordnen muß.«[99] Vom Standpunkt des Subjekts betrachtet folgt daraus, daß er, gerade weil er seinen eigenen Zweck verwirklichen will, die realen Umstände seiner Verwirklichung nur dann beherrschen kann, wenn er diese in ihrer objektiven, von seinen Vorstellungen unabhängigen Beschaffenheit soweit wie möglich zu übersehen imstande ist. Also gerade weil das subjektive Moment der Praxis sich in der bewußten Zwecksetzung verwirklicht, muß dessen die Praxis fundierende Tätigkeit vor allem in der möglichst adäquaten Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit bestehen. Daraus entwickelt sich mit der Zeit die die Praxis unterbauende Wissenschaft und damit die Fähigkeit des Menschen, in sich auch eine desanthropomorphisierende Anschauung und Erkenntnis des Seins zu entwickeln. Diese steht zur unmittelbaren Subjektivität in einem Verhältnis des strikten Gegensatzes. An sich ist sie eine Folge der Entstehung der Subjekt-Objekt-Beziehung im Arbeitsprozeß, weshalb auch nur seine bereits einigermaßen entwickelte Gesellschaftlichkeit der desanthropomorphisierenden Anschauung des Seins fähig werden kann. Bei bloß biologischem Determiniertsein des Organismus ist ein derartiges Sichdistanzieren von der eigenen und fremden Unmittelbarkeit unmöglich. Freilich muß auch hier eine – uns bereits methodologisch bekannte – Einschränkung hinzugefügt werden: da der kategorielle Aufbau des Seins etwas objektiv Seiendes, seinsmäßig Wirkendes ist, müssen die Reaktionen der zur Anpassung daran gezwungenen Organismen eine jeweils konkret bestimmte, wenn auch beschränkte objektive Richtigkeit besitzen, um die Anpassung an die Umwelt nicht in einer den Organismus gefährdenden Richtung durchzuführen. Das bezieht sich also, wie wir bei der Behandlung der Gattungsmäßigkeit gezeigt haben, gewissermaßen auch auf die Tierwelt. Mit der aktiven Anpassung durch die Arbeit erfährt diese Lebenstendenz eine weitere – qualitativ weit höher geartete – Steigerung. Die Ausdehnung Vertiefung, die (primitiv-alltägliche) Verallgemeinerung der Arbeitserfahrungen kann, wie wir gesehen haben, sogar zur Entdeckung und Verwertung an sich höchst komplizierter Seinszusammenhänge führen (Rad etc.), kann aber doch nicht zu einem Weltbild gelangen, in welchem das sich in der teleologischen Setzung zu realisierende, künftige Tätigkeitsfeld des Menschen im voraus eine seinem Sein objektiv entsprechende Abbildung erfahren würde. Erst wenn die gedankliche Vorbereitung der teleologischen Setzungen so weit gediehen ist, daß in ihnen die desanthropomorphisierende Anschauung das Übergewicht erlangt (Geometrie, Mathematik), entsteht in real wirksamer Weise die Gegenkategorie der Möglichkeit: die Unmöglichkeit. Erst jetzt wird aus einer Aussage: die

99 Kapital I, S. 140.

Winkelsumme eines Dreiecks kann unmöglich mehr oder weniger als 180 Grad sein, etwas eindeutig und zweifelsfrei Richtiges, Vernünftiges und real Wirksames.

Es ist wichtig, die Objektivität solcher Aussagen, somit den realen Spielraum ihrer Objektivität festzustellen. Denn die logisch-erkenntnistheoretischen Kategorienlehren arbeiten auf der ganzen Linie mit solchen Paarungen der Aussagen und ihrer Negation, die die wahren Tatbestände oft zu verdecken pflegen (so etwa bei Kant: Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit). Wir haben jedoch gesehen, daß Zufälligkeit keine der Notwendigkeit entsprechende Negationskategorie ist, sondern eine sie ergänzende Konkretisierung im Zusammenhang der prozessierenden Komplexe. Noch weniger ist Nichtsein als Negation eine wahre Kategorie des Seins. Bei Kant, der aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht das Sein selbst, sondern seine konkretisierende Differenzierung, das Dasein als Grundlage nimmt, hat Nichtsein als Negation des Daseins einen wenigstens logisch verwertbaren Sinn. Die angeblich ontologischen Versuche unserer Tage, aus dem Nichts, als Negation des Seins selbst, eine Realkategorie zu machen, haben gar keine echten Beziehungen zur Wirklichkeit: das Nichts als Verneinung des Seins ist und bleibt ein leeres Wort. Darum ist es wichtig, den Geltungskreis der hier entstehenden »Unmöglichkeit« etwas näher zu betrachten. Als Kategorie von Wissenschaften wie Geometrie oder Mathematik ist sie vollständig sinnvoll. Und es ist klar, daß jede technologische Operation im Arbeitsprozeß, deren geistige Durchführung auch nur zu einer derartigen Unmöglichkeit führt, von vornherein aus dem Umkreis der Verwirklichbarkeit ausgeschlossen werden muß. Natürlich tritt das Problem der Unmöglichkeit im Bereich des gesellschaftlichen Seins nicht nur in dieser berechtigten theoretisch-abstrahierenden Weise auf, sondern in der Vorbereitung einer jeden teleologischen Setzung als Frage ihrer Durchführbarkeit oder deren Negation. Auch hier bewahrt sie ihre seinsmäßige Geltung, bloß mit dem – sehr wichtigen – Vorbehalt, daß sie auf eine jeweils konkrete Setzung beschränkt bleibt. Das hat jedoch eine unaufhebbare, historisch-soziale Relativität zur Folge. Wie wir gesehen haben, können in der gesellschaftlichen Praxis überhaupt, insbesondere im Umkreis der Arbeit bis dahin unbekannte oder sogar mit anscheinendem Recht negierte Möglichkeiten zur Verwirklichbarkeit gebracht werden. Wir haben gesehen, daß dies von der Entdeckung bis dahin unbekannter oder in der Natur nicht gegebener Arten des Für-anderes-Seins je eines Fürsichseienden abhängt. Eine teleologische Setzung kann also bei einem bestimmten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung mit vollem Recht als unmöglich (d. h. überhaupt nicht durchführbar) gelten, ohne daß es dadurch ausgeschlossen bliebe, daß sie unter historisch-sozial veränderten

Umständen, zumeist in konkret völlig verschiedener Weise, doch verwirklichbar wird. In solchen Fällen handelt es sich jedoch, kategoriell betrachtet, vorwiegend um neu entstehende Möglichkeiten, nicht einfach um die Negation des früher festgestellten Unmöglichseins (man denke etwa an den – mythischen – Wunsch des Fliegenkönnens in der Antike und an das moderne Fliegen). Dieser Problemkomplex kompliziert sich noch dadurch, daß die Unmöglichkeit keineswegs immer eine technologische ist, sie kann auch die der Rentabilität oder sogar die der entsprechenden Propagierbarkeit sein; in diesen Fällen zeigt sich besonders klar, wie die Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer bestimmten Art der teleologischen Setzungen von sehr konkreten, historisch-sozialen Bedingungen abhängt.[100]

Erst durch das Deutlichwerden dieses ökonomisch-sozialen Spielraums der Möglichkeit im gesellschaftlichen Sein sind wir in die Lage versetzt, auch die rein subjektive Seite dieses Komplexes, das Wirksamwerden der Möglichkeit in den zu Subjekten gewordenen Menschen näher zu betrachten. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß alles bisher Dargestellte zugleich eine Beschreibung der qualitativen wie quantitativen unaufhaltsamen Zunahme der Möglichkeiten ist, in denen sich die innere Bewegtheit des gesellschaftlichen Seins äußert, durch die sein Unterschied von früheren Seinsarten deutlich zum Ausdruck gelangt. Damit sind wir aber bei der wesentlichen Veränderung der Lebenslage und der Wirkungsart des Menschen angelangt, bei der Konkretisierung jenes qualitativen Sprungs im Sein, der vor allem auf der aktiven Anpassung durch die Arbeit seinsmäßig beruht. Und es darf dabei für keinen Augenblick vergessen werden, daß der Mensch gerade durch diese aktive Anpassung überhaupt zum Subjekt dieses Prozesses werden konnte, während die seienden Wesen und Gegenstände früherer Stadien höchstens die Ergebnisse einer Vergrößerung des Möglichkeitsspielraums in verschiedenen Formen der Passivität in ihrem Dasein zum Ausdruck zu bringen imstande waren. Also selbst bei der, wie wir sehen konnten, falschen Voraussetzung, daß der Möglichkeitsspielraum an sich objektiv noch keinen Wachstumsprozeß vorstellt, müßte eine Gewichtszunahme der Möglichkeitsfaktoren das menschliche Dasein charakterisieren. Unsere Betrachtungen haben jedoch im Gegenteil gezeigt, daß diese Seinssphäre objektiv eine ungeheure und unaufhaltsam wachsende Vergrößerung und qualitative Differenzierung solcher Möglichkeitsspielräume hervorbringen mußte und muß, um seine eigene Seinsweise fortlaufend überhaupt reproduzieren zu können. (Wir sprachen hier und werden

100 Marx hat auf einen solchen Unterschied zwischen Kriegs- und Zivilproduktion sehr konkret hingewiesen. Rohentwurf, S. 29.

auch später vor allem von jenem gesellschaftlichen Sein sprechen, das sich vorwiegend in Europa abgespielt hat. Es ist aber klar, daß im Vergleich zum Dasein in der organischen Natur dieses Kennzeichen des Unterschiedes von der vorangegangenen Seinsart selbst die sogenannten stagnierenden Kulturen charakterisiert.)

Das Subjektwerden des Menschen durch seine teleologischen Setzungen in der Arbeit bringt notwendigerweise auch hier jene qualitative Veränderung hervor, daß, während bei den naturhaften Seinsarten nur von Form (Geformtwerden infolge von Seinsprozessen) die Rede sein konnte, nunmehr die Kategorie der Form zu einer Aktivität, zum Formen der Gegenständlichkeiten umgebildet wird. Schon für die primitivste Arbeit ist diese Kategorienwandlung eine Selbstverständlichkeit. Auf das Problem der Möglichkeit bezogen, zeigt diese Lage, daß im Subjekt Möglichkeiten nicht nur entstehen, nicht nur im Sein entdeckt und angewendet werden, sondern daß das Subjekt – von seiner eigenen Tätigkeit dazu gezwungen – auch in sich selbst neue Möglichkeiten ausbilden muß, in welchem Prozeß es unvermeidlich alte Möglichkeiten zu unterdrücken oder zu modifizieren veranlaßt wird. Daß also der Mensch, gerade als Mensch, nicht etwas fest Gegebenes, nicht etwas vom Reagieren auf äußere Veranlassungen eindeutig Bestimmtes ist, sondern weitgehend das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, hat auf seine Möglichkeiten ebenso eine qualitativ umwälzende Wirkung, wie dieselbe Entwicklung aus Sein und Bestimmtwerden der Form auch einen aktiven Formungsprozeß gemacht hat. Natürlich hat auch dieser Kategorienwandel seine Geschichte. Sein Anfang ist ein spontanes Entstehen von neuen Möglichkeiten infolge der Ausdehnung der Erfahrungsfelder, infolge der darin spontan gesammelten, kumulierten, geordneten etc. neuen Erfahrungen über sie und dementsprechend der Reaktionsweisen auf sie, worin die für eine erfolgreiche Praxis unentbehrliche Ausdehnung des subjektiven Möglichkeitsspielraums von den Subjekten zum Durchbruch gelangt. Und es ist vielleicht überflüssig, hinzuzufügen, daß durch qualitative Ausdehnung des menschlichen Tätigkeitsfeldes (schon Landwirtschaft, Viehzucht etc. im Vergleich zur Sammlerperiode), durch extensive und intensive Zunahme der Arbeitsteilung, durch Differenzierung der inneren Probleme der Gesellschaften (Entstehung von Klassen) und der mit ihnen quantitativ zunehmenden und sich stark differenzierenden Aktivitäten etc., dieser Möglichkeitsspielraum sowohl bei jedem der einzelnen Gesellschaftsglieder wie in der Totalität ihrer Zusammenarbeit quantitativ wie qualitativ ständig zunehmen muß.

Dieses Wachstum bringt jedoch, anfangs vielfach spontan, später mit mehr oder weniger (immer relativer) gesellschaftlicher Bewußtheit neue Formen der Reaktionen hervor und vergrößert ununterbrochen den Umkreis jener Reaktionswei-

sen, die teils zum Entstehen neuer Möglichkeitsspielräume in den Menschen führen, teils im Anschluß an bereits entstandene oder in Entstehung begriffene erfolgen. Das, was Marx in der gesellschaftlichen Entwicklung das Zurückweichen der Naturschranken nennt, erscheint in diesem Zusammenhang gleichfalls als ein Moment der objektiv veranlaßten Beschleunigung dieses Prozesses. Denn die noch »naturhaften« Gesellschaftsformen haben auch Tendenzen, das Entstehen bestimmter Reagierungsweisen aus der Lebensführung der in ihnen lebenden Menschen von vornherein auszuschalten oder zumindest ihre Entfaltung zu erschweren. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die wir nach Marx auch so beschrieben haben, daß die Stellung des Einzelmenschen eine immer zufälligere wird, d. h. nicht mehr von Kaste, Stand etc. mehr oder weniger von Geburt aus beschränkte und regulierte bleibt, führt zweifellos eine Beschleunigung dieses Prozesses herbei, während die noch vielfach von »naturhaften« Bedingungen bestimmten Ordnungen vielfach hemmend auf diese Tendenzen einwirken können. Die allgemeine Entwicklung zur Vergrößerung der Möglichkeitsspielräume ist also keine Zufällige, und es ist noch weniger zufällig, daß ihre größte Beschleunigung mit dem Kapitalismus einsetzt und eine höhere Entfaltung erreicht. Es ist also unzweifelhaft, daß der zufällige Charakter der Beziehung des Einzelmenschen zu seiner Position in den gesellschaftlichen Totalitäten zu einem wichtigen Faktor dieser Beschleunigung wird. Selbstverständlich ist auch dieser Prozeß nie einfach eingleisig und widerspruchslos. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie stark der gegenwärtige, manipulierte Kapitalismus mit seinen »geregelten« Beeinflussungen des Marktes von Konsumtion und Diensten, mit seinen Massenmedien in der Richtung auf Einschränkung der Möglichkeiten echt persönlicher Entscheidungen (gerade mit Hilfe des propagandistischen Scheines ihrer maximalen Entfaltung) wirkt. Die ununterbrochen sich vermehrenden, vorläufig überwiegend spontan-unmittelbaren Revolten dagegen zeigen, daß diese beschränkenden Wirkungen anfangen ebenso massenhaft empfunden zu werden, wie seinerzeit die der erstarrten Gewohnheiten, Traditionen, Standesvorurteile etc. Die von der Entwicklung der Produktivkräfte bestimmte Entwicklung macht aber die Ausdehnung der Möglichkeitsspielräume, bei allen Widersprüchen und Hemmungen, doch zu einer letzten Endes unwiderstehlichen Bewegung. Die Krisensymptome der Gegenwart zeigen ebenfalls, wie richtig Marx diese Entwicklungstendenz beurteilte, als er bei Feststellung der wichtigen Folgen aus dem »zufälligen« Status in der Beziehung des Einzelmenschen zur Gesellschaft die bloße Scheinfreiheit im Kapitalismus energisch hervorhob.

Mit der Feststellung des, bei aller Widersprüchlichkeit, unwiderstehlichen Wachstums der Möglichkeitsspielräume in den Aktionsentscheidungen der Men-

schen haben wir jedoch bloß eine Seite des gesellschaftlich neuen Aspekts der Möglichkeitskategorie ins Auge gefaßt. Diese könnte noch als eine seinsmäßig variierte Entsprechung ihrer allgemeinen Seinsweise aufgefaßt werden, indem sie nur dann in Erscheinung tritt, wenn ein bestimmtes Fürsichsein mit bisher nicht wirksam gewordenen Momenten seines Für-anderes-Seins in eine seinsmäßige Beziehung gerät. Wir glauben zwar gezeigt zu haben, daß der von uns geschilderte Prozeß sich von scheinbar parallelen Prozessen in der Natur (auch in der organischen) qualitativ unterscheidet. Diese Divergenz erhält nun in der gesellschaftlichen Entwicklung derart völlig neue Wirkungsmomente, daß, wie wir glauben, der qualitative Unterschied nicht mehr wegzudenken ist. Er entstammt aus der wichtigsten und unmittelbarsten Folge der Entstehung der Subjekt-Objekt-Korrelation im gesellschaftlichen Sein. Diese drückt nämlich allen im gesellschaftlichen Sein vorkommenden Prozesse ein Moment der aufgehobenen Unmittelbarkeit, der Indirektheit auf, das in den bloßen Naturprozessen immer fehlen muß. Auch wenn der Mensch neue Möglichkeiten in der Natur entdeckt – man denke wieder an das Rad –, so wirken sich die hier zu einer neuen Kombination zusammengefaßten Naturkräfte ebenso direkt aus wie in allen sonstigen Fällen. Wenn jedoch in der Sammlerperiode Frauen und Kinder Früchte abbrechen und zum gemeinsamen Verzehren nach Hause tragen, ist in der bloßen zeitlichen Trennung zwischen »Produktion« und Konsumtion bereits das Moment dieser Indirektheit, dieses Bruchs mit der Naturspontaneität enthalten. Es ist eine teleologische Entscheidung, die Früchte nach Hause zu tragen, gefallen, die die spontane Möglichkeit, sie sofort an Ort und Stelle aufzuessen, praktisch ausschließt und die Beteiligten dazu veranlaßt, diese naturhaft zweifellos vorhandene und wirksame Möglichkeit zu unterdrücken.

Hier ist allerdings bloß eine höchst primitive Erscheinungsweise der neuen Lage zutage getreten. Es ist aber aus allen Tatsachen der Kulturentwicklung ersichtlich, daß diese Negativität nur ein Sonderfall in der Masse von Positivitäten ist, in denen der Mensch eine Möglichkeit nicht einfach unterdrückt, vielmehr bewußt hochentwickelt. Damit sind wir bei einer wesentlich neuen Situation angekommen: im Menschen als seiendem Wesen gibt es nicht einfach bestimmte Möglichkeiten, die je nach den Umständen, die sein Leben an ihn herbeiführt, sich verwirklichen oder latent bleiben, seine Lebensführung ist vielmehr als prozessierendes Sein so beschaffen, daß er selbst, den Entwicklungswegen seiner Gesellschaft entsprechend, auch die eigenen, subjektiven Möglichkeiten entweder zur vollen Geltung zu bringen oder zu unterdrücken, eventuell bloß wesentlich zu modifizieren bestrebt ist. Das ist so sehr kein bloß persönlicher, sondern ein zutiefst gesellschaftlicher Prozeß, daß er schon sehr früh aufhört, bloß in den Einzelmenschen

sen, die teils zum Entstehen neuer Möglichkeitsspielräume in den Menschen führen, teils im Anschluß an bereits entstandene oder in Entstehung begriffene erfolgen. Das, was Marx in der gesellschaftlichen Entwicklung das Zurückweichen der Naturschranken nennt, erscheint in diesem Zusammenhang gleichfalls als ein Moment der objektiv veranlaßten Beschleunigung dieses Prozesses. Denn die noch »naturhaften« Gesellschaftsformen haben auch Tendenzen, das Entstehen bestimmter Reagierungsweisen aus der Lebensführung der in ihnen lebenden Menschen von vornherein auszuschalten oder zumindest ihre Entfaltung zu erschweren. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die wir nach Marx auch so beschrieben haben, daß die Stellung des Einzelmenschen eine immer zufälligere wird, d. h. nicht mehr von Kaste, Stand etc. mehr oder weniger von Geburt aus beschränkte und regulierte bleibt, führt zweifellos eine Beschleunigung dieses Prozesses herbei, während die noch vielfach von »naturhaften« Bedingungen bestimmten Ordnungen vielfach hemmend auf diese Tendenzen einwirken können. Die allgemeine Entwicklung zur Vergrößerung der Möglichkeitsspielräume ist also keine Zufällige, und es ist noch weniger zufällig, daß ihre größte Beschleunigung mit dem Kapitalismus einsetzt und eine höhere Entfaltung erreicht. Es ist also unzweifelhaft, daß der zufällige Charakter der Beziehung des Einzelmenschen zu seiner Position in den gesellschaftlichen Totalitäten zu einem wichtigen Faktor dieser Beschleunigung wird. Selbstverständlich ist auch dieser Prozeß nie einfach eingleisig und widerspruchslos. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie stark der gegenwärtige, manipulierte Kapitalismus mit seinen »geregelten« Beeinflussungen des Marktes von Konsumtion und Diensten, mit seinen Massenmedien in der Richtung auf Einschränkung der Möglichkeiten echt persönlicher Entscheidungen (gerade mit Hilfe des propagandistischen Scheines ihrer maximalen Entfaltung) wirkt. Die ununterbrochen sich vermehrenden, vorläufig überwiegend spontan-unmittelbaren Revolten dagegen zeigen, daß diese beschränkenden Wirkungen anfangen ebenso massenhaft empfunden zu werden, wie seinerzeit die der erstarrten Gewohnheiten, Traditionen, Standesvorurteile etc. Die von der Entwicklung der Produktivkräfte bestimmte Entwicklung macht aber die Ausdehnung der Möglichkeitsspielräume, bei allen Widersprüchen und Hemmungen, doch zu einer letzten Endes unwiderstehlichen Bewegung. Die Krisensymptome der Gegenwart zeigen ebenfalls, wie richtig Marx diese Entwicklungstendenz beurteilte, als er bei Feststellung der wichtigen Folgen aus dem »zufälligen« Status in der Beziehung des Einzelmenschen zur Gesellschaft die bloße Scheinfreiheit im Kapitalismus energisch hervorhob.

Mit der Feststellung des, bei aller Widersprüchlichkeit, unwiderstehlichen Wachstums der Möglichkeitsspielräume in den Aktionsentscheidungen der Men-

schen haben wir jedoch bloß eine Seite des gesellschaftlich neuen Aspekts der Möglichkeitskategorie ins Auge gefaßt. Diese könnte noch als eine seinsmäßig variierte Entsprechung ihrer allgemeinen Seinsweise aufgefaßt werden, indem sie nur dann in Erscheinung tritt, wenn ein bestimmtes Fürsichsein mit bisher nicht wirksam gewordenen Momenten seines Für-anderes-Seins in eine seinsmäßige Beziehung gerät. Wir glauben zwar gezeigt zu haben, daß der von uns geschilderte Prozeß sich von scheinbar parallelen Prozessen in der Natur (auch in der organischen) qualitativ unterscheidet. Diese Divergenz erhält nun in der gesellschaftlichen Entwicklung derart völlig neue Wirkungsmomente, daß, wie wir glauben, der qualitative Unterschied nicht mehr wegzudenken ist. Er entstammt aus der wichtigsten und unmittelbarsten Folge der Entstehung der Subjekt-Objekt-Korrelation im gesellschaftlichen Sein. Diese drückt nämlich allen im gesellschaftlichen Sein vorkommenden Prozesse ein Moment der aufgehobenen Unmittelbarkeit, der Indirektheit auf, das in den bloßen Naturprozessen immer fehlen muß. Auch wenn der Mensch neue Möglichkeiten in der Natur entdeckt – man denke wieder an das Rad –, so wirken sich die hier zu einer neuen Kombination zusammengefaßten Naturkräfte ebenso direkt aus wie in allen sonstigen Fällen. Wenn jedoch in der Sammlerperiode Frauen und Kinder Früchte abbrechen und zum gemeinsamen Verzehren nach Hause tragen, ist in der bloßen zeitlichen Trennung zwischen »Produktion« und Konsumtion bereits das Moment dieser Indirektheit, dieses Bruchs mit der Naturspontaneität enthalten. Es ist eine teleologische Entscheidung, die Früchte nach Hause zu tragen, gefallen, die die spontane Möglichkeit, sie sofort an Ort und Stelle aufzuessen, praktisch ausschließt und die Beteiligten dazu veranlaßt, diese naturhaft zweifellos vorhandene und wirksame Möglichkeit zu unterdrücken.

Hier ist allerdings bloß eine höchst primitive Erscheinungsweise der neuen Lage zutage getreten. Es ist aber aus allen Tatsachen der Kulturentwicklung ersichtlich, daß diese Negativität nur ein Sonderfall in der Masse von Positivitäten ist, in denen der Mensch eine Möglichkeit nicht einfach unterdrückt, vielmehr bewußt hochentwickelt. Damit sind wir bei einer wesentlich neuen Situation angekommen: im Menschen als seiendem Wesen gibt es nicht einfach bestimmte Möglichkeiten, die je nach den Umständen, die sein Leben an ihn herbeiführt, sich verwirklichen oder latent bleiben, seine Lebensführung ist vielmehr als prozessierendes Sein so beschaffen, daß er selbst, den Entwicklungswegen seiner Gesellschaft entsprechend, auch die eigenen, subjektiven Möglichkeiten entweder zur vollen Geltung zu bringen oder zu unterdrücken, eventuell bloß wesentlich zu modifizieren bestrebt ist. Das ist so sehr kein bloß persönlicher, sondern ein zutiefst gesellschaftlicher Prozeß, daß er schon sehr früh aufhört, bloß in den Einzelmenschen

oder in ihren direkten Beziehungen wirksam zu werden, und daß eigene gesellschaftliche Vorkehrungen getroffen werden, um diese Entwicklung in die gesellschaftlich gewünschte Richtung zu lenken. Wir können hier auf die sehr verschiedenen Weisen in der Verwirklichung dieser Tendenzen nicht näher eingehen. Darum fassen wir in diesem Zusammenhang solche gesellschaftliche Tendenzen unter dem Schlagwort Erziehung zusammen, wohl wissend, daß ihr wirklicher Umfang weitaus größer als die der Erziehung im eigentlichen Sinne ist und noch mehr in Anfangszeiten war. Allerdings spielt diese dabei eine führende Rolle. Denn jene Erziehung ist ja darauf gerichtet, in dem jeweiligen Zögling ganz bestimmte Möglichkeiten, die unter den gegebenen Umständen gesellschaftlich wichtig scheinen, auszubilden und solche, die für diese Lage als schädlich betrachtet werden, zu unterdrücken oder zu modifizieren. Die Erziehung der kleinsten Kinder zum Aufrechtgehen, zum Sprechen, zur sogenannten Ordentlichkeit, zum Vermeiden gefährlicher Berührungen etc., etc. ist im Grunde nichts anderes als der Versuch, jene Möglichkeiten auszubilden (und die nicht entsprechenden zu unterdrücken), die für das Leben des einst Erwachsenen als gesellschaftlich nützlich und vorteilhaft erscheinen.

Diese noch sehr allgemein gehaltene Fassung des Problems zeigt bereits das radikal Neue in dieser kategoriellen Konstellation: die Möglichkeiten sind nicht einfach (gleichwie ob wirkend oder latent) gegeben, sondern werden mit mehr oder weniger richtiger Bewußtheit ausgebildet, beziehungsweise zu unterdrücken versucht, um einen für die Gesellschaft brauchbaren und nützlichen Menschen heranzubilden. Daß es sich dabei um ein sozial zentrales Problem handelt, zeigen schon die so entstehenden Einwirkungen auf das biologische Wachstum der Menschen. Es ist ja an sich sicher kein biologisches Problem, wann der neugeborene Mensch als vollwertiges Expemlar seiner Gattung betrachtet werden kann. Während junge Tiere in relativ kurzer Zeit die wesentlichen Möglichkeiten ihrer Gattung in sich ausbilden können, ist die Dauer eines entsprechenden Prozesses beim Menschen schon in der Anfangszeit unvergleichlich länger. Die relative Sekurität in der Lebensführung der Menschen im Vergleich zu der der Tiere bildet dazu die primäre materielle Basis, die unvergleichlich komplizierteren Aufgaben, schon auf primitiver Stufe (z. B. Sprachbeherrschung) die unmittelbare bewegende Ursache. Und es ist bemerkenswert, wenn auch nicht überraschend, daß mit der Entfaltung der Zivilisation die darauf verwendete Zeit immer länger werden muß, eben infolge des Anwachsens der zu bewältigenden Aufgaben. Und dieses Wachstum, die Erhöhung der Ansprüche muß sich in dieser Entwicklung ständig verbreiten: Schreiben, Lesen und Rechnen sind aus Privilegien einer kleinen Minderheit vielfach ein allgemeiner Besitz geworden, eben weil die dadurch

wachgerufenen Reagierungsmöglichkeiten für immer breitere Schichten unentbehrlich geworden sind. Diese Tatsachen selbst sind natürlich jedermann bekannt. Sie mußten nur erwähnt werden, um nicht vergessen zu lassen, daß die dadurch geschaffenen Möglichkeitsspielräume für die Selbstreproduktion der Menschen in einer vergesellschafteten Gesellschaft (und selbstredend auch für deren Selbstreproduktion) unentbehrlich geworden sind.

Die wirkliche Darlegung dieser Fragen geht weit über den Rahmen einer solchen notwendig allgemein gehaltenen Einleitung hinaus, sie gehört in eine konkret-systematische Analyse der Seinsbeschaffenheit menschlicher Aktivitäten von der Alltagspraxis bis zur höchsten Ethik. Um jedoch die soziale Bedeutung dieses Funktionswandels der Modalitätskategorie im gesellschaftlichen Sein wenigstens in ihren generellsten Umrissen einigermaßen überblicken zu können, müssen wir doch ihren Zusammenhang mit der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, wenn auch höchst skizzenhaft, irgendwie berühren. Wir haben bereits auf früherer Stufe die Persönlichkeit als Entwicklungsergebnis der Gesellschaftlichkeit, als Konkretisierung des Seins im Einzelexemplar der Gattung auf dieser Stufe andeutend gestreift. Wir haben dort darauf hingewiesen, daß sowohl die quantitative und qualitative Ausdehnung der Aktivitäten der Menschen, wie die Zunahme deren Heterogenität infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, es für den immer gesellschaftlicher lebenden Einzelmenschen im Interesse seiner eigenen Reproduktion immer erforderlicher macht, nicht nur die sich so vervielfältigenden Reaktionen auf die Wirklichkeit angemessen zu beherrschen, sondern darüber hinaus eine bestimmte – seine Aktivitäten auch subjektiv ordnende – Einheit des Reagierens herzustellen. Die auf diese Weise in den verschiedensten Menschen verschiedenartig entstehende innere Vereinheitlichung bezeichneten wir als die seinshafte Grundlage dessen, was wir die Persönlichkeit des Menschen zu nennen pflegen. Unsere gegenwärtigen Betrachtungen konkretisieren diese Feststellungen bloß dahin, daß es sich dabei primär um das handelt, was wir hier die Ausdehnung des Möglichkeitsspielraums im Reagieren der Menschen auf die Wirklichkeit genannt haben. Denn es ist verständlicherweise objektiv kaum möglich, auf zukünftige, also konkret prinzipiell nicht voraussehbare Alternativentscheidungen mit fertig fixierter Reaktionsweise vorbereitet zu sein. Das gibt es z. B. in der Bürokratisierung, führt jedoch in einer großen Anzahl von Fällen zu sachlich falschen, fehlerhaften, schädlichen Entscheidungen. Eine lebensechte Vorbereitung ist also nichts anderes, als die Ausweitung und Fundamentierung des eigenen Möglichkeitsspielraumes in solchen Arten des Reagierens. Vielseitigkeit, Elastizität, den Ereignissen entsprechende Folgerichtigkeit, Ausbildung von Prinzipien für die gattungsmäßigen Reaktionsweisen etc. kann nur auf diese Weise

ausgebaut werden. Es ist sicher kein Zufall, daß die Persönlichkeit der Menschen am richtigsten auf Grund dessen beurteilt wird, wie sie – voraussichtlich, wie gegebenenfalls tatsächlich – auf eine komplizierte, unerwartete Anforderung reagieren werden. Die Entfaltung der Persönlichkeit setzt mithin die von uns hier geschilderte Ausweitung des Möglichkeitsspielraums als unentbehrliche Grundlage voraus.

Es ist selbstverständlich, daß, wenn in solchen Zusammenhängen von Persönlichkeit gesprochen wird, dies nur in einer ausschließlich gesellschaftlich-seinsmäßigen Weise, also völlig wertfrei gemeint werden kann. Wir konnten ja hier bloß von den gesellschaftlich bedingten kategoriellen Voraussetzungen der Persönlichkeitsentwicklung sprechen, nicht von jenem spezifischen Gehalt, der aus dem einen Menschen eine gewichtige, anziehende etc. Persönlichkeit macht, die des anderen dagegen in Wesenlosigkeit versinken läßt. Dieser Unterschied muß überall berücksichtigt werden, wo von Entwicklung, Fortschritt und dergleichen geredet wird. Die bürgerlichen Entwicklungsideologien leiden fast ausnahmslos an diesem Mangel: entweder identifizieren sie einfach den gesellschaftlich-geschichtlichen Gang der Entwicklung mit der inneren Höherentwicklung des Menschen oder trennen sie in mechanischer Weise voneinander. In beiden Fällen müssen Verzerrungen schon im gedanklichen Abbilden des gesellschaftlichen Seins und des Seins der Einzelmenschen entstehen. Denn es ist unzweifelhaft, daß eine heutige durchschnittliche Stenotypistin über einen größeren Möglichkeitsspielraum verfügt als Antigone oder Andromache und doch ist es für keinen Augenblick zweifelhaft, daß in der Persönlichkeitsentwicklung, in der Entwicklung der wahren menschlichen Gattungsmäßigkeit jener gar keine, diesen eine sehr positive und wichtige Rolle zukommt. Die wirkliche menschliche Persönlichkeitsentwicklung, die nur in einer besonderen theoretisch-historischen Analyse der menschlichen Aktivitäten in ihrer Gesamtheit, in ihrem permanenten Zusammenhang mit der Gattungsentwicklung und der Verwirklichungsweise ihrer Stufen behandelt werden kann, steht wie alle historischen Prozesse im Verhältnis der Ungleichmäßigkeit zu ihrer eigenen gesellschaftlich-geschichtlichen Basis. Gerade weil der Marxismus den historischen Charakter des Seins entschiedener in den Mittelpunkt der Methode und ihrer konkreten Anwendungen rückt als jede andere Theorie, muß er in der ungleichmäßigen Entwicklung die typische Form sozial-historischer Prozesse erblicken.

Diese Ungleichmäßigkeit ist keine Anomalie, die in der normalerweise »gesetzmäßig« (im gewohnten erkenntnistheoretischen Sinn) funktionierenden Entwicklung ausnahmsweise auftritt, sondern gehört zu den Wesenszeichen eines jeden ablaufenden Prozesses. Verständnislose Anhänger ebenso wie denkunfähige

Gegner pflegen der Marxschen Lehre eine schrankenlos waltende Kraft des Ökonomischen zu unterschieben, deren Grundzug eine eindeutige, eingleisige Notwendigkeit wäre, ein Gegenstück, eine Variante, eine »Höherentwicklung« von Spinozas erhaben-statischer Notwendigkeitskonzeption. Sie vergessen, daß bereits das »Kommunistische Manifest« das Wesen der bisherigen Entwicklung, die Ergebnisse des Klassenkampfes in einer Alternative zusammenfaßt als einen Kampf, »der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete, oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen«.[101] In der berühmten Einleitung zum sogenannten »Rohentwurf« werden die ökonomisch und darum politisch-sozialen Entwicklungsmöglichkeiten von Eroberungen gestreift, wobei die theoretischen Schlußfolgerungen im Skizzieren von drei verschiedenen Wegen kulminieren.[102] In einem Brief an die Redaktion der »Otjetschestwennije Sapiski« kommt Marx auf die Perspektive der kapitalistischen Entwicklung in Rußland zu sprechen. Dabei wird von seinem Kritiker seine historische Darlegung der ursprünglichen Akkumulation in ein Gesetz von absoluter Notwendigkeit verwandelt. Marx protestiert theoretisch dagegen. Sein Kritiker, schreibt er, »muß daraus meine historische Skizze von der Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsweges verwandeln, dem alle Völker schicksalsmäßig unterworfen sind, was immer die geschichtlichen Umstände sein mögen, in denen sie sich befinden . . .«. »Aber ich bitte ihn um Verzeihung. (Das heißt mir zugleich zu viel Ehre und zu viel Schimpf antun.)« Er führt weiter das Beispiel der Bauernexpropriation im antiken Rom an, wo aus den enteigneten Bauern kein Proletariat, sondern »ein faulenzender Mob« wurde, und fügt daran die methodologische Schlußfolgerung: »Also Ereignisse von einer schlagenden Analogie, die sich aber in verschiedenem historischen Milieu abspielen und deshalb zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen.«[103] Die Beispiele aus Marx' Schriften ließen sich beliebig vermehren.

Uns interessiert hier diese notwendige Konsequenz des Wirklichkeitsbildes von Marx als Beitrag zur Charakterisierung des Wirkens der Kategorien. Wenn wir, wie bisher mit Marx, die Kategorien nicht als logische oder erkenntnistheoretische Formungsprinzipien innerhalb der Erkenntnis, sondern als Bestimmungen des Seins selbst aufgefaßt und behandelt haben, so sind dabei bereits einige wichtige Seiten ihres Seins und Wirkens an den Tag getreten. Während erkenntnistheore-

101 MEGA I/6, S. 526.
102 Marx: Rohentwurf, S. 18/19.
103 Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau/Leningrad 1934, S. 291/292.

tisch und vor allem logisch gefaßt, die Kategorien einerseits unabhängig voneinander vorkommen und Einfluß ausüben können, haben wir zu zeigen begonnen, daß das Sein als prozessierender Komplex die Kategorien stets in pluraler Weise und als von heterogener Beschaffenheit vorkommend hervorbringt. Es ist nur der einfachste Fall dieser dynamischen Koordination, wenn wir sehen konnten, daß bestimmte Kategorien überhaupt nur aufeinander bezogen und zusammen wirkend vorkommen können (z. B. Form-Materie). Aber gerade hier in einfachster, engster, unaufhebbarer Gebundenheit aneinander, ist die objektiv ontologische Heterogenität der Kategorien einander gegenüber klar ersichtlich. Die prinzipielle Falschheit etwa der logischen Homogenisierung kann deshalb so schwer aus unserem Denken der Kategorien verschwinden, weil unsere praktische Aktivität, vor allem die Arbeit einen spontanen Homogenisierungsprozeß der Kategorien – freilich bloß auf die jeweils konkrete Zielsetzung bezogen – zur Voraussetzung hat. Ganz allgemein gesprochen ist allerdings die Arbeit eine Art Modell für jedes teleologische (alternative) Setzen im Bereich auch der komplizierteren menschlichen Aktivitäten. Das ist jedoch nur ganz allgemein gesprochen richtig. Je mehr die Menschen selbst auch zu Objekten menschlicher Aktivitäten werden, desto weniger ist diese Allgemeinheit als solche haltbar, desto bedeutungsvoller wird in ihr das Moment einer diesbezüglichen Relativierung im Prozeß; die Homogenisierung erhält den Charakter einer bloß generellen Annäherung. Die dabei entstehenden kategoriellen Probleme bilden wichtige Momente der angemessenen Charakteristik der menschlichen Aktivität. Ihr Verwirklichungsfeld erstreckt sich von der Arbeit, vom Alltagsleben bis zu den höchsten Aktivitätsweisen in der Ethik.
Diese Fragen können hier unmöglich – auch nur skizzenhaft – behandelt werden. Es kommt dabei auf den Fragenkomplex an, wie eine letzthinnig in Geltung bleibende Homogenisierung in den teleologischen Setzungen vollzogen werden kann, nicht nur ohne alle ihre Elemente gleichmacherisch zu homogenisieren, ja sogar so, daß die Heterogenität bestimmter Momente unbedingt bewahrt bleiben soll. Das zeigt sich bereits in der Arbeitsteilung, wo die Tendenz zur absoluten Homogenisierung (Sklavenarbeit) den teleologischen Setzungen in der Richtung einer Verbesserung unübersteigbare Grenzen setzt. Die Maschinenarbeit dagegen bringt zwar auf viel höherem Niveau ebenfalls, jedoch anders geartete Tendenzen zur Homogenisierung hervor, da aber diese nunmehr mit dem Arbeitsprozeß in ganz anderer Elastizität zusammenhängen, können sie sogar Steigerungen der Arbeitsproduktivität hervorbringen. Dieser Fall soll nur als Beispiel dafür dienen, wie richtig die früher zitierte Warnung von Marx ist, daß selbst schlagende Analogien, die sich in gesellschaftlich-geschichtlichen verschiedenen Umwelten ergeben, doch zu völlig verschiedenen Ergebnissen führen können. Da in unseren

Tagen einerseits das bürokratische, andererseits das manipulationsmäßige Analogisieren in weiten Kreisen zur Denkgewohnheit, zum Prinzip der Leitung der Praxis geworden ist – daß solche Tendenzen zuweilen von Extrapolation bis Kybernetik mit den modernsten technischen Mitteln arbeiten, mindert diese Entfernung von der Wirklichkeit nicht im geringsten –, halten wir es für theoretisch wie praktisch gleich wichtig, diese methodologische Warnung nochmals in den Vordergrund zu stellen.
Diese Wirkungsart von irreversibel prozessierenden Komplexen als Seinsgrundlage aller Kategorien und ihrer kategoriellen Wechselbeziehungen im Lebensprozeß wirkt sich naturgemäß auch dort aus, wo diese Prozesse aufeinanderwirkend sich zu größeren Einheiten, zu Totalitäten synthetisieren. Das ist freilich eine Art der praktischen Synthese, die sich bis zu einem gewissen Grad auf jeder Seinsstufe zu äußern pflegt, die jedoch im gesellschaftlichen Sein eine qualitative Steigerung erfährt. Dadurch, daß sich hier eine aktive Anpassung an die Umwelt vollzieht, erfährt vor allem nicht nur die Anzahl der – relativ – selbständig wirkenden Komplexe eine außerordentliche Steigerung, sondern auch ihre Synthesen und deren Zusammenwirken zu Synthesen immer höherer Art, bis sich allmählich für ihre Gesamtheit (für das ganze Menschengeschlecht) konkret wirksame Prozeßformen auszubilden beginnen.
Es ist dadurch allmählich eine ganz neue Totalität, die der Menschengattung mit ihrer, letzten Endes, selbstgeschaffenen Umwelt, im Entstehen begriffen. Erst wenn diese in konkreter Erfülltheit von den Menschen zustande gebracht wird, vollendet sich die Kategorie der Totalität im gesellschaftlichen Sein. Jedoch schon lange vorher, in Zeiten, die kaum die allerallgemeinsten ihrer Bestimmungen auch nur ahnen zu lassen imstande sind, sehen wir, wie tief und stark sich diese Form der Totalität von allen vorangegangenen Arten der Synthese einzelner oder kombinierter irreversibler Prozesse von Komplexen unterscheidet. Um bei einer bereits unzweifelhaft gewordenen Tatsache anzufangen, unsere Erde ist sicher eine – freilich relative – Totalität, die zwar von äußeren Einwirkungen, von denen ihrer Umgebung permanent beeinflußt wird, doch als Totalität der in ihrem Bereich vorhandenen zusammen- und gegeneinander wirkenden Kräfte eine eigene Entwicklungsgeschichte in ihrer Ganzheit durchgemacht hat. In diesem Sinne scheint die irreversibel bewegte, sich entfaltende Totalität des Menschengeschlechts als Totalität zusammen mit seiner Welt demselben kategoriellen Zusammenhang anzugehören und als Substanz dieses Seins ebenso eine eigene Geschichte zu besitzen wie ihr materielles Fundament, der Planet Erde.
Erst wenn wir diese allgemein-letzthinnige kategorielle Zusammengehörigkeit simultan mit den qualitativen Unterschieden und Gegensätzen in der konkreten

Seinsbeschaffenheit beider irreversiblen Prozesse betrachten, rücken die spezifischen Seinsbestimmungen des gesellschaftlichen Seins in die richtige Beleuchtung. Schon innerhalb des Naturseins der organischen Welt zeigt sich eine scharfe qualitative Unterscheidung zur anorganischen. Die miteinander im einheitlichen Prozeß verbundenen Einzelkomplexe (die ihrerseits gleichfalls Synthesen prozessierender Komplexe sind) bilden eine im Gesamtsein faktisch verbundene konkrete Totalität, die wir eben mit dem Begriff Erde (als gedankliche Reproduktion eines tatsächlich als Einheit funktionierenden Gesamtkomplexes) zu bezeichnen pflegen. Die hier entstehenden seinshaften Wirkungseinheiten haben also – bei allen Beschränkungen, die der Anerkennbarkeit solcher Kategorien auf diesem Seinsniveau im Wege stehen – nicht nur ein Ansichsein, sondern auch ein distinktes Fürsichsein. Im organischen Sein scheint eine solche kategorielle Bestimmtheit bereits viel problematischer. Jede Gattung von Lebewesen ist in prägnanter seinshafter Weise Gattung, als dies im unorganischen Sein zustande kommen konnte. Schon die relativen Divergenzen in den ontogenetischen und phylogenetischen Prozessen innerhalb der Gattungsentwicklung zeigen, daß die Seinsbeziehung zwischen Gattung und Einzelexemplar komplizierter und – wenn dieser Ausdruck gestattet ist – intimer, innerlicher beschaffen ist als auf dem früheren Seinsniveau. Dagegen ist die reale, seinsmäßige Totalität der Gattungen, die die Totalität der organischen Natur als Seinsweise konstituieren, als Seinsvereinheitlichungen, also als nicht nur an sich, sondern zugleich fürsichseiende Totalitäten weitaus problematischer, als dies in der anorganischen Natur der Fall sein konnte. Daß in den konkret so verschiedenen Gattungsentwicklungen weitgehend ähnliche (und in der Ähnlichkeit der irreversiblen Prozesse die Annäherung an die Identität streifende) Prozesse wirksam sind, hat das wissenschaftlich erkennende Denken feststellen können. Seinsmäßig erscheint dies jedoch bloß in den konkreten Gattungen, nicht als Fürsichsein ihres realen Gesamtseins.

Die Entstehung des gesellschaftlichen Seins, das Menschwerden des Menschen knüpft in seinsmäßig notwendiger Weise hier an. Freilich von Anfang an so, daß das Menschwerden, die aktive (arbeitsmäßige) Anpassung an die Umwelt von allem Anfang an eine Tendenz zum Sich-Erheben über die biologische Determiniertheit, ein sukzessives, wenn auch nie vollendbares Sich-Loslösen von dieser in sich birgt.

Die beginnende Befreiung von der in ihrer Ganzheit unaufhebbaren biologischen Determination auch des Menschenlebens führt zu den seinsmäßigen Folgen, daß die offenbar auf verschiedenen Punkten entstehenden kleinen Gesellschaften in ihren letzthinnigen seinsmäßigen Bestimmungen keine Vermehrung der Gattun-

gen hervorbringen. Die Menschengattung ist an sich einheitlich, enthält jedoch zugleich auch die Tendenz, diese Einheitlichkeit faktisch zu verwirklichen. Die außerordentlichen Unterschiede in den Ausgangspunkten, in den Entwicklungsweisen bringen zwar deutlich sichtbare und feststellbare Differenzierungen hervor, diese sind aber letzten Endes doch in der entstehenden Arbeit und ihren Folgen fundiert, sind also gesellschaftlicher Art, sie können daher nicht mehr zu biologischen Gattungsdifferenzierungen führen. Die Tatsache, daß Klima, Lebensweise, Lebensumstände etc. auch bestimmte biologische Unterschiede herbeiführen oder konservieren (z. B. Hautfarbe), ändert an der Haupttendenz des Prozesses, in welchem die Menschengattung sich konstituiert, nichts Entscheidendes. Denn während Bewahrung, Untergang, Veränderung einer Tiergattung ein biologischer Prozeß innerhalb der Seinsentfaltung je einer Gattung ist, sind die einzelnen, größeren oder kleineren Gesellschaften (auch Gesellschaftsgruppen), deren Totalität die Menschengattung objektiv ausmacht, in gesellschaftlicher Hinsicht – letzten Endes – nicht gegeneinander endgültig abgegrenzt. Ob sie vollständig ineinander verschmelzen, wie Normannen und Sachsen in England oder als Nationen (Nationalitäten) nebeneinander bestehenbleiben, wie Schotten, Waliser etc., gleichfalls in England, ist ein Problem der gesellschaftlichen Entwicklung, die das allgemeine Entwicklungsmoment (Zurückweichen der Naturschranken) kaum berührt und der Regel nach auf konkrete Tendenzen in der ökonomisch-sozialen Entwicklung der betreffenden Menschengruppen zurückführbar ist.

So ist der Prozeß der Integration der in getrennten Gesellschaften lebenden Menschen vom Stamm zur Nation, von Nation zur Menschheit ein Prozeß, der sich in der Gesellschaft, als Wandlung der gesellschaftlichen, der ökonomischen Kategorien (das Zurückweichen der Naturschranken ist ja ebenfalls ein gesellschaftlicher Prozeß) abspielt. Der gesellschaftliche Prozeß, als aktive Anpassung des Menschen an seine Umwelt, als Verwandlung dieser Umwelt in eine den gesellschaftlichen Bedürfnissen dienende Seinsgrundlage, hat zur Folge, daß die dabei jeweils in Wirksamkeit tretenden konkreten gesellschaftlichen Einheiten (relative Totalitäten) von vornherein keine so endgültig fixierte Beschaffenheit besitzen, die sich mit der der tierischen Gattungen vergleichen ließe, sondern in ihrer inneren Struktur, in ihren Beziehungen zueinander ununterbrochenen Wandlungen unterworfen sind. Die überwiegend verändernden Kräfte sind dabei stets Beschaffenheiten und Entwicklungstendenzen der jeweiligen Ökonomie, also der gemeinsamen Gattungsmäßigkeit. Engels hat richtig gezeigt, daß eine so anfängliche, so wichtige und allgemein verbreitete Gliederungsweise der Gesellschaften, wie die auf dem Gegensatz von Freien und Sklaven beruhende, gerade

die Produktivität der Arbeit voraussetzt, bei der der Mensch mehr hervorzubringen fähig ist, als seine eigene Reproduktion erfordert.[104]
Diese Entwicklungen sind sehr verschieden geartet. Der Marxismus hat sich wesentlich mit der Theorie der Entstehung, der Vorgeschichte und Geschichte des Kapitalismus beschäftigt. Freilich waren sich die Begründer des Marxismus darüber ganz im klaren, daß diese Entwicklungslinie in der Menschheitsgeschichte keineswegs die einzige ist; bei ihnen sind die Hauptprinzipien der sogenannten asiatischen Produktionsweise, wenn auch skizzenhaft und andeutend, doch in ihren wesentlichsten Zügen ausgearbeitet. Erst die Stalinsche Vulgarisierung des Marxismus hat diesen Erkenntniszugang durch die Dekretierung eines nie existierenden chinesischen »Feudalismus« ersetzt. Das niedrige Niveau der offiziellen, sich marxistisch nennenden Theorien zeigt sich auch darin, daß bei allen scharfen taktischen Oppositionen gegen »Moskau« auch die chinesische »Theorie« diesen nie existierenden »Feudalismus« als Grundlage akzeptiert hat. Dabei ist es klar, daß jeder Versuch, die Probleme der »dritten Welt« theoretisch zu bewältigen, in abstrakte Phrasenhaftigkeit auslaufen muß, solange die Verschiedenheiten der afrikanischen, arabischen, südamerikanischen etc. Entwicklungen nicht auf ihre wirkliche ökonomische Basis marxistisch zurückgeführt, in ihren echten Entwicklungslinien marxistisch analysiert werden. Da der heutige Marxismus noch nicht einmal zu einer richtigen Analyse selbst der europäisch-nordamerikanischen kapitalistischen Etappe der Gegenwart vorgedrungen ist, kann dies hier nur als theoretische Forderung einer Renaissance des Marxismus gestellt werden. Auf die Probleme selbst einzugehen verbietet sich hier; diese müssen Gegenstände konkret wissenschaftlicher Forschungen werden.
Bei all diesen Schranken unserer gegenwärtigen realen Einsicht in diesen Problemkreis ist es doch möglich, die allerallgemeinsten gemeinsamen Züge solcher Entwicklungen in ihrer wahren Seinsmäßigkeit ins Auge zu fassen. Wie wir wiederholt gezeigt haben, hat Marx das ontologisch Allerentscheidendste der mit der Gesellschaft entstehenden Seinsform, indem er die Arbeit als ihre realpraktische Basis bezeichnet, dahin bestimmt, daß die Gattungsmäßigkeit erst in ihr aufhört, eine bloß stumme (d. h. rein naturhafte) zu sein. Das Aufhören dieser Stummheit ist jedoch (ebensowenig wie die Entstehung der Arbeit, der teleologischen Setzungen mit ihren Alternativentscheidungen) keineswegs ein fertiges Ergebnis des als qualitativer Sprung entstehenden gesellschaftlichen Seins; es ist vielmehr bloß der Ausgangspunkt eines langwierigen und widerspruchsvollen Entwicklungsprozesses, der in unserer Gegenwart zwar übersichtlicher geworden

104 Engels: Ursprung der Familie . . ., Moskau/Leningrad 1934, S. 39 und 155/156.

ist, als er früher war, aber noch weit davon entfernt ist, jene seiner immanenten Möglichkeiten, deren Existenz als Faktoren der Entwicklung schon ihr bisheriger Ablauf klar zum Ausdruck bringt, verwirklicht, seiend gemacht zu haben. Betrachtet man diesen Menschwerdungsprozeß im Entstehen einer nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit in der Totalität ihres bisherigen Ganges, so zeigt es sich, daß die die Stummheit ablösende »Gattungsperiode« sich als eine widerspruchsvolle Doppelbestimmung zum Ausdruck bringt. Einerseits ist jede ihrer Äußerungen, von den einfachsten Werkzeugen über Regelungsformen der entstehenden Gesellschaftlichkeit bis zu den scheinbar von der Wirklichkeit bereits losgelösten höchsten Formen der menschlichen Aktivität, Denk- und Empfindungsfähigkeit inhaltlich vom Umkreis bis zum Inhalt selbst auf die Bewältigung der Umwelt gerichtet, die menschliche Anpassung jeweils aktiv zu verwirklichen bestrebt; d. h. alle Akte tragen, in nicht ablösbarer Weise die Kennzeichen ihres gesellschaftlichen hic et nunc an sich, sie alle besitzen also eine raumzeitliche, eine historische Einmaligkeit. Andererseits und in einem davon untrennbaren Zugleich haben alle diese sich so entwickelnden Ausdrucksweisen der nicht mehr stummen menschlichen Gattungsmäßigkeit eine gleichfalls unaufhebbare Tendenz auf letzhinnige Einheitlichkeit, zu spontan aus dem gesellschaftlichen Sein entstandenen Entsprechungen, die eine generelle Verständlichkeit dieser »Sprachen« untereinander seinsmäßig nicht nur allgemein ermöglichen, die aber auch, wo die gesellschaftlich-geschichtlichen Umstände dies erfordern und hervorbringen, in der gesellschaftlichen Praxis ihre wechselseitige Beeinflussung bis zur Verschmelzung zustande bringen können.
Wenn nun von dieser »Sprache« der entstehenden menschlichen Gattungsmäßigkeit etwas konkretisierend, obwohl recht allgemein gesprochen werden soll, so äußert sie sich vor allem im Prozeß und in den Ergebnissen der Arbeit selbst. Selbstverständlich zeigen sich überall die Einmaligkeitszüge der jeweilig konkreten Genesis, es ist jedoch auffällig, wie früh bereits der Tauschverkehr der Arbeitsprodukte (Werkzeuge mitinbegriffen) begonnen hat. Wenn wir nun diese Tatsache im Lichte des hier behandelten Problemkreises betrachten, so ergibt es sich rein seinsmäßig, daß ein Tauschverkehr unmöglich wäre, wenn die Arbeitsprodukte nicht eine für unter sich verschiedene Gesellschaftsgruppen gleicherweise verwirklichbare praktische Brauchbarkeit besäßen, wenn sie also – letzten Endes – nicht eine in dieser Hinsicht gemeinsame »Sprache« besitzen würden. Die schon früh einsetzende Verallgemeinerung im Gebrauch neuer Errungenschaften (man denke an die weitverbreitete, gemeinsame Existenz von Stein, Bronze, Eisen als Rohmaterial der Arbeit, an die Verbreitung des Geldes als Instrument eines generell gewordenen Tauschsystems, an die relativ geringe Zahl der Materien, die

als Geld figurierten etc.), die zweifellos vorhandenen großen Unterschiede verschiedener Gruppen, Gebiete etc. in ihrer ökonomischen Entwicklung können diese Tendenzen zu einer »gemeinsamen Sprache« in den letzten Grundlagen der Ökonomie nicht völlig aufheben. Natürlich dürfen dabei die Unterschiede, ja Gegensätze der einzelnen konkreten Verwirklichungen nie vergessen werden, die Grundtatsache jedoch, daß im Stofwechsel der Gesellschaft mit der Natur die jeweils möglichen optimalen Möglichkeiten eine Tendenz, sich auf die Dauer durchzusetzen, haben, ergibt sich aus dem auf teleologische Setzungen fundierten Wesen der Arbeit. Und aus dieser Tendenz ergibt sich, daß in der ökonomischen Entwicklung (Arbeitsteilung etc. mitinbegriffen) sich in diesem Sinn, bei allen Unterschieden, je Gegensätzen, eine solche gemeinsame »Sprache« der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit sich als Tendenz durchgesetzt hat.

Diese ontologische Grundtendenz äußert sich, wenn möglich, noch deutlicher in der Sprache im eigentlichen Sinn. Daß ihre Entstehung mit den primitivsten Erfordernissen von Arbeit und Arbeitsteilung eng zusammenhängt, ist allgemein bekannt. Freilich simultan mit der ebenso evidenten Tatsache der unermeßlich scheinenden Vielfältigkeit der Sprachen selbst und ihrer qualitativen Differenzen untereinander vom Wortinhalt bis zur grammatikalischen Struktur. Dabei darf jedoch ein – praktisch bereits allgemein bewährtes – Moment nicht vernachlässigt werden: alle diese Differenzen besitzen eine in der Praxis erprobte Einheitlichkeit; sie sind ausnahmslos transportabel, d. h. übersetzbar. Der quantitativen und qualitativen, äußeren wie inneren Vielheit der Sprachen steht das Moment ihrer Übersetzbarkeit ergänzend gegenüber. Übersetzbarkeit setzt jedoch innerhalb der vielfachen Verschiedenheiten wesentliche Momente eines letzthin gemeinsamen Gehalts voraus. Im Mittelpunkt dieser Momente steht, daß alle Wörter daraufhin gesetzt wurden, um die Gattungsmäßigkeit der Gegenstände zum Ausdruck zu bringen; nur die Nuancen des Satzbaus, der Wörterkombination etc. vermögen diese allgemeine Gattungsmäßigkeit, die allen Sprachen gemeinsam ist, gegebenenfalls zur Besonderheit beziehungsweise zur Einzelheit weiterzuführen.

Diese fundamentale Allgemeinheit, die eben darum auch eine Basis für unmittelbar große Verschiedenheiten ist, drückt sich in allen Sprachen auch darin aus, daß ihr innerer Aufbau stets eine bestimmte generelle Typik des auf der Arbeit beruhenden, aus der Arbeit heraus sich differenzierenden Menschenlebens zum Ausdruck bringt: das Subjekt und seine Aktionen, deren raumzeitliche Differenzierung, die Beziehung von Subjekt und Objekt, des Subjekts zu anderen Subjekten etc. bilden, wenn wir die Sprache als wichtigen Faktor des gesellschaftlichen Seins betrachten, die Grundlagen einer jeden Sprachstruktur. Daß diese Strukturen in den verschiedenen Sprachen verschiedene konkrete Ausdruckswei-

sen erhalten, ist ein wichtiges Moment ihrer jeweiligen spezifischen Beschaffenheit, ihrer Geschichte, ändert aber an diesen Feststellungen nichts. (Daß z. B. bestimmte Relationen in der einen Sprache als Präpositionen, in der anderen als Suffixe gestaltet werden, mag vom Standpunkt der Sprachwissenschaft noch so wichtig sein, bleibt aber für die hier festgestellte Gemeinsamkeit irrelevant.) So entstehen die untereinander stark, qualitativ verschiedenen Sprachen, deren Verschiedenheit in der Menschheitsentwicklung eine bedeutsame Rolle gespielt hat und noch spielt, deren Verschiedenheit diese Menschheitsentwicklung möglicherweise nie aufheben wird, die jedoch vom hier entscheidenden Gesichtspunkt der universellen Entwicklung der Gattung betrachtet als Momente in der objektiven Einheit dieses irreversiblen Prozesses figurieren. Daß auch die gegenwärtige Vielheit der Sprachen bereits das Ergebnis eines langwierigen Integrationsprozesses ist, der Lokalsprachen, Dialekte etc. allmählich zu nationalen Sprachen synthetisiert hat, verstärkt noch die Realität des von uns aufgezeigten Prozesses. Die Sprache, als unentbehrliches Medium der nur gesellschaftlich möglichen Kommunikation, des Zusammenwirkens und Zusammenlebens schon im Alltag des gesellschaftlichen Seins, ist gerade in dieser letzthinnigen Einheitlichkeit ein Zeichen der gleichfalls letzthinnigen Einheitlichkeit des neuen, nicht mehr stummen Gattungsprozesses selbst.

Ebenso prägnant wie Arbeit und Sprache zeigt die aus dem Arbeitsprozeß herauswachsende und allmählich zu einer scheinbar völligen Selbständigkeit heranwachsende Wissenschaft diese Art der Einheitlichkeit im Prozessieren. Um die Wissenschaften in ihrer seinsmäßigen Genesis richtig zu verstehen, müssen wir von jenem Moment der teleologischen Setzung in der Arbeit ausgehen, wonach diese nach Marx nur vollzogen werden kann, wenn ihr erstrebtes Ergebnis, das Ziel der Setzung im Kopfe des Menschen schon vor dem Akt des Setzens fertig vorliegt. (Daß Arbeitserfahrungen zuweilen eine Änderung auch während des Verwirklichungsprozesses durchsetzen können, ändert an der allgemeinen Geltung dieses Tatbestandes nichts.) Daß dieses der Arbeit vorangehende geistige »Planen« anfangs eine bloße Sammlung und Anwendung von Erfahrungen war, versteht sich ebenso von selbst, wie daß – im Laufe der Vervollkommnung des Arbeitsprozesses – dieses der Setzung selbst vorangehende Durchdenken von Zielsetzung und Verwirklichungsmittel sich verallgemeinern und mit der Entwicklung der Arbeitsteilung auch verselbständigen mußte.

Die ökonomisch-gesellschaftliche Trennung der geistigen Arbeit von der physischen gehört zu den wichtigsten Tatsachen der Entwicklung der Menschengattung. Wenn wir vorerst nur die sich – letzten Endes – auf den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur beziehende Seite dieses Prozesses beachten, so spielt

dabei das Entstehen von Mathematik und Geometrie eine entscheidende Rolle. Wir heben hier nur jene Momente hervor, die mit unserer gegenwärtigen Frage, der Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit unmittelbar zusammenhängen. Dem Prinzip nach entsteht hier eine der größten Wendungen im menschlichen Bewußtsein: die Ausbildung der Fähigkeit des Denkens, sich von den Schranken der eigenen biologischen (und darum psychologischen) unmittelbaren Einstellungen zum Sein bewußtseinsmäßig loszulösen, eine desanthropomorphisierende Einstellung zur Wirklichkeit in sich auszubilden. Die arbeitsmäßige Bewältigung der menschlichen Umwelt konnte sich nur auf diesem Wege entfalten und sich dabei bis zur immer adäquateren Erkenntnis der gesamten Umwelt erweitern. Aber auch bei einem derart – unmittelbar – sich im Subjekt abspielenden Prozeß zeigt die gesellschaftliche Entwicklung eine ähnliche Einheitlichkeit des Entwicklungsweges, wie auf allen unmittelbar bloß praktischen Gebieten. Natürlich ist auch die wissenschaftliche Entwicklung, je nach Formationen etc., sehr differenziert; natürlich kommt es immer wieder vor, daß Irrtümer sich sogar jahrhundertelang konservieren (z. B. Astrologie), daß jedoch das, was wir auf dem Niveau des Alltagslebens in der Sprache als »Übersetzbarkeit« festgestellt haben, auch hier, sogar in gesteigertem Maße, vor sich geht. Die Allgemeinheit der mathematischen, der geometrischen »Sprache« zeigt sogar eine noch weitergehende Homogenität, eine noch weitergehende Konvergenz sowohl in der Erkenntnis der richtigen Zusammenhänge wie in der Widerlegung der falschen. Daß auch auf diesen Gebieten eine sehr weitgehende Differenzierung, eine Ungleichmäßigkeit der konkreten Entwicklungswege oft unmittelbar vorherrscht, ändert an der Eindeutigkeit der fundamentalen Tendenzen nichts Wesentliches.

Und selbst auf den Gebieten, die sehr stark von der geschichtlichen »Zufälligkeit«, von individuellen »Impulsen« beherrscht erscheinen, auf denen der institutionellen und persönlichen Richtlinien der menschlichen Aktivitäten, zeigt sich zwar unmittelbar eine fast unübersehbar scheinende Vielfältigkeit ihrer Formen und Inhalte. Werden aber diese – im Zusammenhang mit den konkreten Seinsproblemen jener Gesellschaften, jener ökonomisch-historischen Zusammenhänge, in denen sie konkret wirksam werden – aus der Nähe betrachtet, so zeigt sich die auf anderen Gebieten bereits aufgezeigte letzthinnige Konvergenz auch hier. Ob man Staatsformen, Klassengliederungen, moralische Gebote oder Verbote, Tugenden oder Laster usw. nimmt, überall kommen allgemein typische Wesenszüge zum Vorschein, die in dem hier gebrauchten Sinne des Wortes als »übersetzbar« bezeichnet werden können. Sehr oft ist diese »Übersetzbarkeit« so offenkundig, daß gerade auf diesem scheinbar so subjektbedingten Gebiet jahrtausendelang

währende Dauerwirkungen von als vorbildlich empfundenen Verhaltensweisen entstehen. (Man denke an Sokrates, an Jesus von Nazareth etc.) Gerade hier sind die Gründe dieser »Übersetzbarkeit« am durchschaubarsten. Denn ob die handelnden Menschen dessen bewußt werden oder nicht, ist in jedem menschlichen Verhalten eine Richtung auf die Gattungsmäßigkeit enthalten. (Diese kann natürlich in bezug auf die jeweils vorherrschende auch eine negative sein.) Und in der Orientierung darauf kann nun sehr oft – unmittelbar individuell oder kollektiv – ein solches Zurückgreifen auf längst verschwundene und zumeist entsprechend uminterpretierte alte Verbindlichkeiten enthalten sein. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, diesen Komplex detailliert zu erfassen und darzustellen. Es kam nur darauf an, einzusehen, daß die letzthinnige Einheitlichkeit der Gattungsentwicklung auch hier nicht haltmacht, ja sich sogar in höchst prägnanten Formen zeigt.

Wenn wir bis jetzt diese generelle und permanente Tendenz in der Entwicklung der Gattungsmäßigkeit des Menschen sichtbar gemacht haben, müssen wir ein weitverbreitetes Vorurteil von vornherein ausschalten: das einer einheitlichen und direkten, gradlinigen Fortschrittlichkeit. Wir haben zwar überall auf die gesellschaftlich-geschichtliche Differenziertheit, auf die jeweils seiende historische Einmaligkeit all dieser Äußerungen immer wieder hingewiesen, diese Einschränkung könnte jedoch als nicht hinreichend begründet abgewiesen werden, wenn wir nicht auch hier auf die seinsmäßigen Grundlagen dieses Phänomens zurückgreifen würden. Es handelt sich um den ausschließlich kausalen Ablauf eines jeden historischen Geschehens, das in seiner Ganzheit nichts Teleologisches kennt. Das gesellschaftliche Sein unterscheidet sich zwar qualitativ von beiden ihm vorangegangenen naturhaften Seinsweisen dadurch, daß in ihm jeder von den Menschen selbst ausgehende Impuls eine teleologische Setzung zur Seinsgrundlage hat. Das ist natürlich ein unausschaltbares Moment zum Verstehen des gesellschaftlichen Seins als eigene Seinsweise. Es kann aber nicht richtig verstanden werden, wenn nicht zugleich in Betracht gezogen wird, daß die teleologische Setzung zwar imstande ist, durch praktisches Setzen von Ziel und Mittel die durch sie in Gang gesetzten kausalen Prozesse weitgehend zu modifizieren, niemals jedoch seinen kausalen Charakter seinsmäßig zu verändern. Es gibt eben nur kausale Prozesse, teleologische gibt es einfach nicht. Indem nun der teleologisch in Gang gesetzte Prozeß doch ein kausaler bleibt, geht seine genaue Bestimmtheit durch die Setzung nie über ein Annähern hinaus; er enthält immer auch Momente, die über die Setzung – positiv oder negativ – hinausgehen, die in bezug auf Richtung, Inhalt etc. von ihr abweichen etc. etc. Da auch diese irreversiblen Prozesse sich als gesellschaftliche abspielen, müssen sie selbst, ihre Einwirkungen auf die Men-

schen etc. gesellschaftlich, vor allem ökonomisch bestimmt sein. Das hat z. B. zur Folge, daß solchen Setzungen in der Sphäre von Arbeit, Arbeitsweise, Arbeitsteilung etc. generell Tendenzen in der Richtung auf Produktionssteigerung innewohnen, deren Stärke, Richtung etc. natürlich weitgehend von der jeweiligen ökonomischen Struktur, ihres Entwicklungsstadiums etc. abhängt. Divergierender, ungleichmäßiger werden, ebenso natürlich, die Wirkungen auf Verhaltensweisen der Menschen sein, je weiter sie vom unmittelbar Ökonomischen entfernt sind, desto mehr. Das hat – um den ganzen Problemkomplex konzentriert zusammenzufassen – zur Folge, daß jene Einheitlichkeit der generell gattungsmäßigen Entwicklungstendenzen, von denen eben die Rede war, sich außerordentlich ungleichmäßig zeigen wird. Der echte Marxismus, der sich zum vulgären Fortschrittsglauben völlig ablehnend verhält, hat auch nie versäumt, diese Seite der allgemeinen Entwicklung energisch hervorzuheben, um damit die – letzten Endes – nie bezweifelte Fortschrittlichkeit der Gattungsentwicklung im realen Licht ihrer zuweilen brutalen Ungleichmäßigkeit ins Licht zu stellen. Engels schildert z. B. die Auflösung der alten Stammesgesellschaft (objektiv: einer der wichtigsten Fortschritte) wie folgt: »Es sind die niedrigsten Interessen – gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz – die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmählichsten Mittel – Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen.«[105] Ähnlich beschreibt Marx selbst die gleichfalls wendepunktartig fortschrittliche ursprüngliche Akkumulation. Erst diese Extreme der ungleichmäßigen und doch die gesellschaftlichen Grundlagen des Fortschritts tendenziell fördernden Entwicklung ergeben die seinsmäßige Grundlage, den seinsmäßigen Rahmen dafür, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, daß sie, letzten Endes, Selbstschöpfer ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit waren, sind und vor allem werden können. Dieses hochwichtige Phänomen in der Geschichte des Menschengeschlechts bleibt jedoch unverständlich, solange wir es nicht im Lichte des Zusammenwirkens von ökonomisch-sozialen Kausalreihen, die in ihrer Totalität wohl Grundrichtungen, niemals jedoch Ziele und deren Verwirklichungen besitzen und aus ihnen entsprungenen menschlichen Reaktionen betrachten, welche zwar nur infolge solcher Prozesse entstehen können, aber als deren ungewollte Ergebnisse zu ihnen als zu Gegenständen neuer Alternativentscheidungen stehen. Man denke auch hier an den Komplex der menschlichen Persönlichkeit. Wir haben gezeigt, wie diese aus der objektiven gesellschaftlichen Entwicklung herauswächst, deren

105 Ebd., S. 86/87.

wachsende Kompliziertheit die Menschen vor immer vielfältigere, untereinander unmittelbar heterogene Alternativentscheidungen stellt und damit in ihnen einen Möglichkeitsspielraum ausbildet, den jeder Einzelmensch nur durch die Ausbildung der ihm eigenen, inneren dynamischen Einheit seines Seins als Persönlichkeit überhaupt zu bewältigen imstande ist. Diese ökonomisch-soziale, ständig zunehmende Determination bringt einerseits eine solche Persönlichkeitsentwicklung als herrschende Tendenz hervor, andererseits ist sie – unmittelbar betrachtet – nicht als eine Zerstörung jener ursprünglichen Naturgebundenheiten, die immer mehr zum Hemmnis der Produktionsentwicklung wurden. Der unmittelbare Ausgangspunkt der Entstehung und Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit beruht also auf diesem Zurückweichen der Naturschranken, das, wie wir früher sehen konnten, die Beziehung des Einzelmenschen zur Gesellschaft als Feld seiner Existenz und Tätigkeit in eine fundamental zufällige verwandelt, indem die halbwegs »naturhaften« Klassenkategorien (von der Kaste bis zum Stand) ökonomisch ihre soziale Existenzgrundlage verlieren und den zufällig gewordenen Einzelmenschen unmittelbar mit der Gesellschaft konfrontieren. Die Klasse, im eigentlichen, engeren Sinn ist bereits das Produkt eines solchen Gesellschaftlichwerdens der Gesellschaft, ist also in dieser Hinsicht von früheren, sozial gegensätzlichen Differenzierungen qualitativ verschieden: sie ersetzt nicht die Konfrontation der zufällig gewordenen menschlichen Persönlichkeit mit der Gesamtgesellschaft durch Gebote und Verbote, die aus einer noch »naturhaften« sozialen Gebundenheit entspringen, sondern kann gerade den Reaktionen des in der Gesellschaft zufällig gewordenen Einzelmenschen Antriebe zu ihrer allseitigen Steigerung verleihen. Es ist also der Gesamtprozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, der solche an sich heterogene, doch für das Funktionieren je einer solchen Formation unentbehrliche, objektive wie subjektive Einzelformen hervorbringt. Objektiv wird er damit zum Träger des gesellschaftlichen Fortschritts, jedoch in einer Weise, daß weder in der Totalität der jeweiligen Formationen noch in den Einzelkomplexen und Einzelprozessen, aus denen er besteht, auch nur der Schatten eines Beabsichtigtseins, einer Gesamtteleologie auftauchen könnte.

Natürlich reagieren die Einzelmenschen und die selbstgeschaffenen Organe ihrer Aktivität (Staat, Parteien etc.) auf jede Regung dieses Prozesses mit teleologischen Setzungen, die diesen zu fördern oder zu hemmen, zu verhindern oder zu modifizieren beabsichtigt sind; in der Mehrzahl der Fälle allerdings mit solchen, die einfach ihre Anpassung an die jeweilige Formation, den Wunsch sich in ihr reibungslos zu reproduzieren, zum Ausdruck bringen. Da wir aber wissen, daß jede teleologische Setzung nur Kausalreihen in Gang zu setzen imstande ist, münden alle diese teleologischen Setzungen der Einzelmenschen irgendwie in den

Gesamtprozeß, durch welchen eine jeweilige Formation sich selbst als Totalität reproduziert und entwickelt. Wie diese Wirkungen ausfallen, hängt also von dem Zusammenwirken beider Komponenten ab. Der Protest eines Einzelmenschen, auch wenn er sich in tatsächlichen teleologischen Setzungen ausdrückt, wird der Regel nach faktisch unwirksam bleiben. Die Geschichte der Revolutionen lehrt uns jedoch, daß ihr massenhaftes Auftreten sich zum subjektiven Faktor in einer revolutionären Lage erheben und eine soziale Änderung zum Siege führen kann. Denn – auch diese Frage kann hier nur in ihren allgemeinsten Umrissen berührt werden – gerade in den revolutionären Umwälzungen, in den explosiv konzentrierten Übergängen aus einer Formation in die andere, drückt sich das Verhältnis von subjektivem und objektivem Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung in einer extrem plastischen Weise aus. Lenin sagt: »Für den Ausbruch einer Revolution genügt es gewöhnlich nicht, daß ›die Unterschichten nicht mehr den Willen haben‹, sondern es ist auch noch erforderlich, daß die ›Oberschichten nicht mehr die Fähigkeit haben‹, es in der alten Weise weiterzutreiben.«[106] Bemerkenswert ist dabei die Differenzierung der menschlichen Aktivität auf »Können« und »Wollen«. Für die Menschen, die aus Klassengründen eine Formation, so wie sie eben ist, weiterfunktionieren lassen wollen, reicht es aus, daß die bestehende Gesellschaft Alternativentscheidungen herbeiführen kann, die ihre Reproduktion einfach fördern können oder zumindest zu fördern scheinen. Das ist natürlich keine »ewige« Selbstverständlichkeit. Die Krisensituationen äußern sich objektiv gerade in den zunehmenden objektiven Erschwerungen von teleologischen Setzungen dieser Art. Allerdings darf auch keine derartige, objektiv höchst wichtige Tendenz verabsolutiert werden. Lenin selbst warnt davor: »Absolut aussichtslose Lagen gibt es nicht«,[107] sagt er in einer Rede auf dem II. Kongreß der Komintern. Als Tendenz ist jedoch eine solche katastrophale Verengung des Möglichkeitsspielraums der jeweils herrschenden Klasse ein Moment von höchster Wichtigkeit: ein Zeichen dafür, daß der objektive Faktor einer revolutionären Umwälzung in Wirksamkeit getreten ist; die objektive revolutionäre Lage einzutreten beginnt. Marx und seine bedeutenden Nachfolger weisen aber am Beispiel vieler revolutionären Situationen nach, daß nur das gleichzeitige Aktivwerden des subjektiven Faktors, welcher ein Wollen zum Ausdruck bringt, die jeweilige Revolution wirklich zum Siege führen kann. Diese ineinander Verschlungenheit der rein subjektiven und der sich aus Subjektakten zur gesellschaftlichen Objektivität synthetisierenden Faktoren ergibt den wirklichen Sinn der

106 Lenin Werke, Bd. XVIII, Wien/Berlin 1929, S. 319.
107 Lenin Werke, Bd. XXV, a. a. O., S. 420.

fundamentalen allgemeinen These von Marx, daß sich die Menschen ihre Geschichte (die Geschichte der Menschengattung) selbst machen, jedoch niemals unter selbstgewählten Umständen.

Das heute – keineswegs zufällig – im Mittelpunkt des theoretischen Interesses stehende Problem der Entfremdung ist, auch in seinen allerallgemeinsten Zügen, geeignet, diese entscheidende Eigenart des gesellschaftlichen Seins als spezifische Seinsweise der Menschengattung ins Licht zu rücken. Da später ein ganzes Kapitel dieser Frage gewidmet wird, können wir uns hier auf ihre allgemeinsten Momente beschränken. Vor allem handelt es sich um Seinsbewegungen, die in früheren Seinsformen überhaupt nicht vorhanden sein können. Um vom anorganischen Sein gar nicht zu sprechen, ist es klar, daß auch im organischen keine Entfremdung aufzutauchen vermag. Bei allen vorhandenen Differenzen zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Reproduktion schließt für das Einzelexemplar gerade die Stummheit seiner Gattungsmäßigkeit seinsmäßig selbst die Möglichkeit einer Entfremdung aus. Die von Marx festgestellte Aufhebung dieser Stummheit im gesellschaftlichen Sein kann sich nun auf den allerprimitivsten Stufen verwirklichen, ohne von dem gesellschaftlichen Sein dazu gezwungen zu werden, ihren eigenen Reproduktionsprozeß mit den Mitteln einer gesellschaftlichen Vergewaltigung durchzusetzen. Wir haben vor kurzem die Engelssche Darstellung dieses unvermeidlichen Übergangs angeführt. Es kommt dabei jetzt nicht nur auf die dort beschriebene Entfesselung aller gesellschaftlich entstandenen antigesellschaftlichen Möglichkeiten in den Menschen an (sie ist eine unvermeidbare und wichtige Begleiterscheinung des Vergesellschaftungsprozesses), sondern letzten Endes darauf, daß eine Gesellschaftsentwicklung, die über die enge Naturgebundenheit der primitivsten Stufen hinausführt, die damit deren Naturschranken durchbricht, die Naturbeherrschung vergesellschaftet, d. h. das gesellschaftliche Sein in seinem ureigensten Sinn verwirklicht, sofort ihre tiefe innere Widersprüchlichkeit, die der neu entstehenden, nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit zu offenbaren gezwungen ist.

Die Entwicklung der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit spaltet nämlich den eigenen Entwicklungsprozeß: ihre objektive Seite kann sich nur durch eine Vergewaltigung der subjektiven verwirklichen; die Steigerung der Arbeit über die bloße Reproduktionsmöglichkeit (Mehrarbeit im weitesten Sinne des Wortes) entwickelt auf gesellschaftlichem Niveau die Notwendigkeit, die Früchte dieser Mehrarbeit (und deshalb auch die sozialen Bedingungen ihrer Herstellung) den eigentlichen Produzenten zu entreißen, sie deshalb zu einer Arbeitsweise zu zwingen, in der diese zum Besitz einer nichtarbeitenden Minderheit werden. Damit ist für die ganze folgende Vorgeschichte der Menschengattung die Bezie-

hung des Einzelmenschen zur Gattung in einen Zustand der unaufhebbaren Widersprüchlichkeit geraten, in welchem eine unmittelbare, eine allgemeine und direkte Beziehung des Einzelmenschen zur Gattung (deshalb auch zur eigenen Gattungsmäßigkeit) unmöglich geworden ist. Der Einzelmensch ist durch die so entstandene gesellschaftliche Lage gezwungen, wenn er zu den Aneignern der Mehrarbeit gehört, diese objektiv höchst widerspruchsvolle Gattungsmäßigkeit als eine selbstverständliche zu bejahen, oder, wenn er zu den Enteigneten gehört, sie auf Grund dieser Widersprüchlichkeit als Gattungsmäßigkeit zu verwerfen. (Beide Verhaltungsweisen erhalten auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung sehr verschiedene ideologische Ausdrucksformen und erst im Kapitalismus wird eine annähernd angemessene Formulierung des Problems objektiv möglich.) Das hindert jedoch nicht, daß die objektive, unaufhebbar und unauflösbar scheinende Widersprüchlichkeit in diesem fundamentalen Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen, nicht mehr stummen, aber in der Widersprüchlichkeit vorwiegend falsch artikulierbaren Gattungsmäßigkeit, den Charakter seiner eigenen Entfremdung seiner selbst aufnimmt. Die Entfremdung ist objektiv zwischen der Gattungsmäßigkeit der Gesellschaft selbst und der des Gesellschaftsgliedes entstanden. Es ist so unvermeidlich, daß sie sich auch unmittelbar als Entfremdung des Menschen von sich selbst (Entfremdung des einzelnen von seiner eigenen Gattungsmäßigkeit) äußert. Es ist lange Zeit Sitte gewesen (und spukt als Vorurteil zuweilen auch heute), die Entfremdung ausschließlich bei den negativ Privilegierten wahrzunehmen und anzuerkennen. Das ist nicht die Meinung von Marx, für den die Gattungsmäßigkeit stets ein zentraler Gesichtspunkt in der Beurteilung und Bewertung eines jeden gesellschaftlichen Phänomens gewesen ist. In der Frühschrift »Die Heilige Familie« heißt es: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigene Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«[108] Es ist dabei wichtig, daß Marx in beiden Fällen die Entfremdung als Verzerrungsweise der menschlichen Existenz betrachtet. Und wenn er auch einen deutlichen Unterschied zwischen »Schein einer menschlichen Existenz« und »unmenschlicher Existenz« macht, so ist es klar, daß dadurch die gemeinsame soziale Wurzel der beiden an sich und in ihren ideologischen wie praktischen Folgen diametral entgegengesetzten, zutiefst widerspruchsvollen Phänomenen nicht geleugnet, sondern sogar energisch in den

108 MEGA I/3, S. 206.

Vordergrund geschoben wurde. Denn die Entfremdung ist gerade darin, daß sie als gesellschaftlich-geschichtliches Phänomen nicht nur diese von Marx hervorgehobene Gegensätzlichkeit in den Reaktionen ihrer Nutznießer und ihrer Opfer zeigt, sondern auch in den verschiedenen Formationen, die als Folge der verschiedenen Weisen in der Aneignung und dem Gebrauch der Mehrarbeit, subjektiv wie objektiv sehr verschiedene Erscheinungsformen von der politisch-sozialen Praxis bis zur Ideologie aufweisen müssen, ontologisch wichtig. Und wenn auch die objektive Grundlage der Entfremdung unbedingt eine objektiv soziale ist, wenn wir sie vor allem als objektiv gesellschaftliche Erscheinung zu bewerten haben, ist gerade dabei die persönliche Differenzierung, sowohl die in unmittelbare Praxis umschlagende wie die ideologische, individuell womöglich noch differenziertere niemals aus ihrer Seinsbestimmung eliminierbar.

Die persönliche Note der Entfremdung ist nicht nur unaufhebbar ihr eigen, sondern weist in ihrer daraus entspringenden Differenziertheit auf wichtige objektive Bestimmungen des sozialen Phänomens selbst hin. Denn so selbstverständlich die Entfremdung ein im Grunde gesellschaftliches Phänomen bleibt, das deshalb auch letzten Endes nur auf gesellschaftlichen Wegen überwunden werden kann, ist sie doch für die Lebensführung einer Einzelperson stets als zentrales Problem der Vollendung oder des Scheiterns der Persönlichkeitsentfaltung als die Überwindung oder Aufbewahrung der Entfremdung im eigenen individuellen Dasein gesetzt. Die Vielfalt der hier entstehenden Probleme kann hier natürlich nur ganz allgemein angedeutet werden. Man denke etwa an den nicht seltenen Fall auch in der revolutionären Arbeiterbewegung, daß etwa ein guter, einsichtsvoller, opferwilliger Kämpfer zwar die Entfremdung in der Arbeit durchschaut und folgerichtig bekämpft, im Verhältnis zu seiner Frau jedoch niemals an deren Fesseln zu rütteln auch nur denkt etc. etc. Die endgültige gesellschaftliche Überwindung der Entfremdung kann sich deshalb nur in den Lebensakten der Einzelmenschen in ihrem Alltagsleben vollenden. Das ändert aber an dem primären Charakter der Gesellschaftlichkeit nichts, es zeigt nur an, wie kompliziert auch hier, gerade hier die einzelmenschlich und allgemeingesellschaftlich wirkenden Momente der Entfremdung ineinander verschlungen sind. Eben indem sie auf der unmittelbaren Oberfläche den Schein – relativ – selbständiger Bewegungen erwecken, sind sie seinsmäßig untrennbar an den jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung gebunden.

Diese untrennbare Einheit der gesellschaftlichen und individuellen Komponenten der Entfremdung bei ihrem selbständigen, oft widersprüchlichen Funktionieren ist darum geeignet, eine neue Seite in der Eigenart der Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit sichtbar zu machen. Einerseits produziert die Kausalket-

te in der objektiv ökonomisch-sozialen Entwicklung die Entfremdung als unvermeidliches Moment ihrer eigenen Verwirklichung. Denn stumme Gattungsmäßigkeit bedeutet völlig unzertrennbare und gerade darum unmöglich bewußt zu machende biologische Einheit zwischen Gattung und Exemplar im jeweiligen biologischen Einzelwesen. Was immer es tut, drückt es spontan die eigene Gattungsmäßigkeit aus, deren unzertrennlichen Charakter auch in der ontogenetischen und phylogenetischen Entwicklung – trotz Veränderungen – als untrennbare Einheit stets neu produziert wird. Die aktive Anpassung an die Umgebung bringt zwangsläufig eine Bewußtheit über das eigene Tun hervor, die nur auf den unentwickeltesten Stufen noch nicht (oder sehr schwach) Trennungen, Unterschiede, ja Gegensätzlichkeiten zwischen Einzelexemplar und Gattung hervorzubringen pflegt. Denn die aktive Anpassung an die Umwelt in der Arbeit kann zwar nicht vollzogen werden, ohne Ausbildung des Bewußtseins auch im Einzelmenschen darüber, was dieser Prozeß und seine Ergebnisse für ihn selbst bedeuten. Gleichzeitig setzt derselbe Prozeß objektive Zusammenhänge als Wirklichkeiten, in denen die neue Form der Gattungsmäßigkeit, als Ergebnis der in ihren Voraussetzungen und Folgen kollektiv gearteten Tätigkeiten, zum Ausdruck gelangt. Wir dürfen vielleicht, um diese Doppellage als vermeidlich auftretende zu charakterisieren, uns auf ein früher angeführtes Beispiel berufen. Wenn bereits in der Sammlerperiode zwischen dem Pflücken der Früchte und ihrer Konsumtion eine reale zeitliche Zwischenetappe (das Heimbringen) eingefügt wird, so ist damit bereits diese Einheit und ihre Widersprüchlichkeit gesetzt. Mit dem Einbringen wird erst diese Tätigkeit eine gesellschaftliche (ein Handeln im Dienst der Gattung) und zugleich eine persönliche Tätigkeit, die – um verwirklicht werden zu können – von ihren Vollziehern bestimmte bewußt werdende Taten verlangt. Es wäre nun eine rein teleologisch-religiöse Vorstellung zu meinen, daß eine so entstehende, nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit in ihren einzelnen Gliedern automatisch jene Gedanken, Empfindungen, Willensentscheidungen erwecken muß, die genau darauf angelegt sind, solche Forderungen als eigene, persönliche Bedürfnisse zu erfüllen. Das ist, wie wir gesehen haben, nur auf ganz anfänglichen, noch zutiefst »naturhaften« Stufen möglich, wenn unter den Mitgliedern noch eine weitgehende Gleichheit der Bedürfnisse und ihrer Erfüllung waltet, wenn also die nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit sich noch weitgehend »naturhaft« durchsetzt.

Marx und Engels haben, wie wir zeigten, die unvermeidliche Auflösung der Gesellschaftlichkeit dieser Art aufgezeigt. Sie haben auch dargelegt, daß die Erhöhung der Produktivkräfte ihre letzthinnige Ursache ist. Wir haben ja bereits darauf hingewiesen, daß die Sklaverei, als erste Form der prinzipiellen, ökono-

misch-sozial fundierten, erzwungenen Ungleichheit der Gesellschaftsglieder ihre Grundlage darin hat, daß der Sklave bereits mehr zu produzieren imstande ist, als zu seiner eigenen Reproduktion nötig ist, daß deshalb sein Besitzer über diese Mehrarbeit zur eigenen, persönlichen Bedürfnisbefriedigung zu verfügen gesellschaftlich instand gesetzt wird. Damit ist die Entfremdung ins Leben getreten. Beim Sklaven – instrumentum vocale bei den Römern – in einer ohne weiteres evidenten Weise; beim Sklavenhalter, indem die notwendigen Erfordernisse des gesellschaftlichen Seins auch in ihm selbst die echten Beziehungen zur eigenen Gattungsmäßigkeit zerstören. Und so läuft die ganze Geschichte der Klassengesellschaften (»Vorgeschichte der Menschengattung«, sagt Marx) ab. Die Entwicklung der Produktivkräfte läßt, zumeist in langwierigen schweren Krisen, die Problematik solcher Formationen hervortreten und hat, vor allem in Europa, aus ihren krisenhaften Auflösungsprozessen neue ökonomisch-sozial entwickeltere Formationen entstehen lassen, in denen das Problem der Entfremdung der Menschen von ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit auf höheren ökonomisch-gesellschaftlichen Stufen immer wieder neu produziert und reproduziert wird.

Die ganze Geschichte ist, sagt Marx gegen Proudhon polemisierend, »nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur«.[109] Ihr primärer Motor ist natürlich die aktive Anpassung selbst, und ihr Instrument die Arbeit sowie das jeweilige, aus ihr entsprungene, teleologische Setzen. Es ist offenkundig, daß damit ein sich immer steigerndes Tempo der Umwandlung auch des Menschen selbst zur Wirklichkeit wird. (Ich erinnere dabei an den früher behandelten Fall der Entwicklung seines Möglichkeitsspielraums.) Daher darf jedoch nie vergessen werden, daß sowohl die Voraussetzungen wie die Folgen aller teleologischen Setzungen – unabhängig davon, ob unmittelbar einzelmenschliche oder gattungsmäßige Motive im Akt der Setzungen dominieren – kausalen Charakters sind. Das bedeutet für ihre Rückwirkungen auf die jeweilige Beschaffenheit der Menschen, daß der so sich ausbildende und verwirklichende Spielraum der menschlichen Möglichkeiten im Grunde von den praktischen Erforderungen der jeweils notwendigen aktiven Anpassung an die Umwelt bestimmt ist und dementsprechend eine Entwicklungsrichtung aufzeigt, in der die steigernde Bewältigung der Umwelt, die wachsende Herrschaft der gesellschaftlichen Prinzipien über die bloß naturhaften deutlich sichtbar wird.[110] Insofern kann auch gesellschaftsontologisch

109 Marx: Elend der Philosophie, a. a. O., S. 133.

110 Vor allem natürlich in Formationen, die nicht in ökonomisch-sozialen Sackgassen münden, obwohl auch bei diesen bestimmte Momente einer Entwicklungsdynamik nie vollständig zu fehlen pflegen.

von Fortschrittstendenzen gesprochen werden, in denen die spezifischen Züge des gesellschaftlichen Seins im Laufe dieses Prozesses in ihm selbst immer entschiedener dominierend werden.

Dieser Fortschritt darf jedoch nie, was lange Zeit allgemein geschah, einfach als Höherentwicklung des Menschen aufgefaßt werden. Auch hier muß man immer im Auge behalten, daß die spontan wirkenden Hauptkräfte eben kausalen Charakters sind, und so zwar in ihrer Universalität eine Richtung besitzen, die in ihrer Generallinie die Produktivkräfte erhöht, die Gesellschaftlichkeit fördert etc., jedoch zu allen gesellschaftlichen, allen menschlichen Werten an sich völlig gleichgültig steht. So entwickeln sie einerseits die menschlichen Kräfte zu einer immer zweckmäßigeren Leitung ihrer eigenen Reproduktionsbedingungen, andererseits entfalten sie zugleich Unterdrückung, Grausamkeit, Betrug etc. oft in immer stärkerer Weise. Die ursprüngliche Gesellschaft konnte selbst mit den Ansätzen eines solchen Freigesetztwerdens von den kausal wahllosen Aktivitätsmöglichkeiten nicht fertig werden. Sie mußte Institutionen schaffen, um sie – zwangsweise – in die objektiv entwicklungsmäßig gegebenen Bahnen zu lenken. Die gesellschaftliche Notwendigkeit solcher Institutionen ist aber von noch fundamentaleren Bedürfnissen ausgehend unvermeidbar geworden. Indem die Entwicklung der Arbeitsproduktivität eine Mehrarbeit und ihren Gebrauch durch andere, an ihrem Hervorbringen nicht beteiligte Menschen verwirklicht, werden die unmittelbaren Lebensinteressen in allen Gesellschaften antagonistisch-widersprüchlich und darum nur vermittelst Gewaltanwendung regulierbar. Die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Handelns erreicht damit ihre erste, bis heute noch immer wirksame Form: sie ist – vom Standpunkt des einzelnen Gesellschaftsglieds gesehen – eine, wie Marx sagt, Handlungsweise »bei Strafe des Untergangs«. Wenn man darin eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins erblickt, wenn man also die Gewalt als unentbehrliches Moment in jeder einigermaßen entwickelten Gesellschaft als unabänderlichen Tatbestand anerkennt, so ist es wichtig, auch dieses Problem als Seinsmoment der Gesellschaftlichkeit zu betrachten und es durch keinerlei Eintragung idealistisch wertender Stellungnahmen dazu – in positiver oder negativer Richtung – zu entstellen. Es ist naheliegend und weitverbreitet, gegen die Gewalt allgemein Stellung zu nehmen, vergessend, daß kein Schritt seit unserem Austritt aus der biologischen Sphäre des Tierseins, keine Vergesellschaftung, keine Integration der Menschengattung etc. etc. ohne Gewalt möglich gewesen wäre. Aber andererseits darf man in der Gewalt, selbst in ihren brutalsten Formen, kein einfaches Erbstück aus dem vormenschlichen Zustand erblicken, das etwa in abstrakt moralischer Weise »menschlich« überwunden werden könnte. Man muß stets dessen bewußt sein,

daß – wie wir früher in anderen Zusammenhängen angedeutet haben – keine Praxisform des gesellschaftlichen Seins, also kein Moment seiner Selbstreproduktion (sei es Ökonomie oder Überbau, wie Staat, Recht etc.) ohne Gewalt entstehen und der menschlichen Reproduktion dienen könnte. Die »Sprache« der Gattung, die ihre Stummheit historisch ablöst, kann die verschiedensten Formen von Gewalt, Zwang etc. unmöglich entbehren. Die Geschichte der Gattung zeigt, daß die vormenschliche Stummheit, die unaufhebbar spontan, rein biologisch funktionierende vormenschliche Seinsbeschaffenheit nur in dieser gewaltbeladenen, antagonistischen Bewußtheitsbewegungsweise sich zu artikulieren imstande war und noch ist. Das Heraustreten aus der Stummheit, mit dem das Bewußtsein erst aufhört bloß ein biologisches Epiphänomen zu sein, ist ebenfalls ein kausaler Prozeß, der in seiner Irreversibilität zwar eine generelle Richtung, aber kein Ziel und deshalb keinerlei Planmäßigkeit, Zielgerichtetheit besitzen kann. Wie sich seine kausale Spontaneität – auf einem völlig neuen Seinsniveau – ontogenetisch und phylogenetisch auf die neuen Beziehungen von Einzelexemplar und Gattung auswirkt, bestimmt eben die wirkenden Kräfte in der Selbstentwicklung des Menschengeschlechts.

Natürlich kann davon keine Rede sein, diese Entwicklung hier auch nur in ihren Hauptzügen zu skizzieren versuchen. Wir müssen uns auf einige der wichtigsten einzelnen Problemkomplexe beschränken. Vor allem ist festzustellen, daß die Gattung zum Einzelexemplar vollkommen neue Beziehungen ausbildet. Das Aufhören der Stummheit ist als Prozeß mit dem Aufhören von spontan-dynamisch verbundenen Bewegungen identisch. Die Gattung erhält, schon in den allerersten Anfängen des gesellschaftlichen Seins, eine dem Gattungsexemplar als zu bewältigende, also als selbständige, von ihm deutlich verschiedene, ihm als objektive Wirklichkeit (zweite Natur) gegenüberstehende Gestalt. Diese seinshafte Konkretisierung der Gattung hat für das Verhältnis von Gattung und Exemplar sehr weitgehende Folgen. Vorerst kann sie sich nur in jeweilig angegebenen konkreten Einzelgestalten, und nicht als deren Einheit verkörpern. In der Realität der Praxis identifiziert sich für jeden Einzelmenschen jene Gesellschaft, in der er gerade lebt, unmittelbar mit der Gattung selbst. Die Mitmenschen, die in anderen Gesellschaften leben, gehören für seine Praxis gar nicht oder in höchst problematischer Weise überhaupt derselben Gattung an. (Barbarenbegriff der Griechen etc.) Erst die reale Integration der ursprünglich kleinen Stämme zu Nationen etc. dehnt den Umkreis dessen aus, was der Einzelmensch als zur Menschengattung gehörig in seiner gesellschaftlichen Praxis anzuerkennen gezwungen ist. Diese von der Ökonomie diktierte Integration hat – im Weltmarkt – in abstrakt praktischer Weise bereits zur Einheit der Menschengattung geführt, wobei freilich festzustellen ist, daß diese Anerkennung – insbesondere im Gebiet der realen gesellschaftlichen Aktivitäten –

noch in gattungsmäßig äußerst problematischen Weisen in Erscheinung tritt. Diese nur durch eine materielle gesellschaftliche Entwicklung aufhebbaren Widersprüchlichkeiten in der wirksamen Realität der Gattung steigern sich noch dadurch, daß ihr für das Leben eines jeden einzelnen Gattungsexemplars entscheidendst wichtiges konkretes Sein in der jeweiligen konkreten Gesellschaft infolge der Produktion und der Aneignung der Mehrarbeit auch innerhalb dieser Grenzen unaufhebbar widersprüchlich wird. Für die Aneigner der Mehrarbeit ist ihre damit vollzogene Entfremdung von der echt menschlichen Gattungsmäßigkeit die »natürliche« Grundlage der Lebensführung; für ihre Produzenten dagegen – und diese bilden zumeist die überwältigende Mehrheit – die mehr oder weniger weitgehende Konfiskation ihres Menschseins, ihrer realen Zugehörigkeit zur Menschengattung. Damit erhält die Widersprüchlichkeit der konkret seienden Gattungsformen eine Ausbreitung und Vertiefung auch nach innen: nicht bloß verdeckt ihr Einzelsein, sein eigenes Wesen, daß es bloß die jeweilige unmittelbare Verkörperung der gesamten Gattungsmäßigkeit zu sein beanspruchen kann, auch diese Beschaffenheit erscheint von innen betrachtet als unauflösbar widersprüchlich.

Und dennoch: wenn im gesellschaftlichen Sein, im objektiven Sein von Gattungsmäßigkeit gesprochen werden kann, hat diese ihre Verkörperung vor allem in diesem realen Reproduktions- und Wachstumsprozeß der ökonomischen Aktivität der Menschen. Diese Ökonomie erhält die einzelnen Verkörperungen, entwickelt und verwandelt sie bis in unsere Tage zur objektiven Einheit der Menschengattung im – letzthin – zur Einheit verbundenen materiellen Reproduktionsprozeß der gesamten Menschheit. Daher ihre nicht nur allgemein und rein seinsmäßige, sondern auch konkret auf den Menschen bezogene Priorität im bewegten Komplex der Kräfte, die die Menschheitsentwicklung wirklich bestimmt. Marx hat das bereits sehr früh und höchst genau zum Ausdruck gebracht, indem er von ihr aussagte, sie sei »das *aufgeschlagene Buch* der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* . . ., die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer äußeren Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde«.[111]

Über die Entwicklung der Gattungsmäßigkeit im gesellschaftlichen Sein kann nur auf dieser Grundlage unmißverständlich gesprochen werden, da ihre fundamentalen Formen, ihre fundamentalen Entwicklungstendenzen nur hier in objektiv eindeutiger Wirksamkeit seiend werden können. Je mehr man jedoch, mit Marx, diese die Entwicklung beherrschende Rolle der Ökonomie erkennt und hervorhebt, desto klarer muß man sehen, daß auch die von uns hier behandelte

111 MEGA I/3, S. 121.

Entfremdung des Menschen sich in dieser Lebenssphäre am klarsten, am konkretesten ausdrücken muß. Eine nicht entstellte Darstellung der hier wirksam gewordenen Tendenzen zeigt nämlich nicht nur ihr Entstehen aus dem immer vollkommener werdenden Reproduktionsprozeß von Mensch und Menschheit, sondern sie zeigt diese zugleich in ihrer prozessierenden Widersprüchlichkeit; diese Entwicklung hat nämlich nicht eine einmalige einheitliche Entfremdungsweise geschaffen, sie vernichtet vielmehr ununterbrochen deren einzelne Formen durch die jeweilige Entfaltung ihrer inneren Widersprüchlichkeit. Sie konnte aber im bisherigen Ablauf der Geschichte die einzelnen Entfremdungsweisen nur so umwandeln, beseitigen oder vernichten, daß an ihre Stelle eine andere – im ökonomisch-sozialen Sinne höherstehende, gesellschaftlichere – Entfremdungsweise trat, um später, ebenfalls von einer neue Entfremdung hervorbringenden, noch höher entwickelten abgelöst zu werden.

Die hier, auf Marxscher Grundlage, angedeutete Priorität der ökonomischen Reproduktion darf aber nie als die Herrschaft eines Automatismus aufgefaßt werden.[112] Da die die phylogenetischen Gattungsumwandlungen gesellschaftlich bewegende ökonomische Entwicklung zwar als Gesamtprozeß, bei allen ihm innewohnenden Widersprüchlichkeiten, in seiner Irreversibilität als einheitliches gesellschaftliches Geschehen wirksam wird, seiner Genesis nach jedoch nur ein ökonomisches Synthetisieren vieler einzelner teleologischer Setzungen sein kann, die – letzten Endes – die Einzelmenschen vollziehen, muß ein jedes gesellschaftliche Tun, das diese Hauptlinie unterstützt, die jeweils erreichte Gattungsmäßigkeit dieser Einzelsetzungen gegenüber verteidigen. Genauer gesagt: es hat die Funktion, diese in die jeweils vorherrschende Richtung der Gattungsmäßigkeit zu lenken. Ohne auch hier auf Differenzierungen eingehen zu können, kann dennoch gesagt werden, daß alle fixierten wie fluktuierenden Momente von Überbau und Ideologie hier die Basis ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit haben, von hier aus die bewußtseinsmäßige wie praktische Konvergenz von Einzelmensch und Gattung zu fördern bestrebt sind. Marx hat daher das Problem der Ideologie nicht erkenntnistheoretisch abstrakt, sondern gesellschaftsontologisch konkret aufgeworfen, indem bei ihm bei der Bestimmung der Ideologie nicht das Dilemma von Richtigkeit oder Falschheit die genetische Grundlage bildet, sondern ihre Funktion: die von der Ökonomie im gesellschaftlichen Leben ausgelösten Konflikte bewußt zu machen und auszufechten. Von den Gewohnheiten, Überlieferungen, Traditionen, etc. bis einerseits zu Staat und Recht, anderer-

112 Viele Mißverständnisse und Ablehnungen der Marxschen Lehre beruhen gerade darauf, daß man ihr eine solche Automatik zuschreibt, um dies dann unschwer widerlegen zu können.

seits bis zum Gebiet der Moral (im weitesten Sinne genommen), der Weltanschauung, handelt es sich daher immer darum, die ökonomisch entstandenen Widersprüche in bezug auf die jeweils vorhandene Gattungsmäßigkeit in Motive der gesellschaftlichen Praxis umzuwandeln. Bei dem bereits geschilderten widersprüchlichen Charakter jeder bisher erreichten Stufe der Gattungsmäßigkeit müssen diese Akte des Bewußtmachens zwecks Ausfechtung der Konflikte sich stets innerhalb einer weiten Skala der Entgegengesetztheit abspielen: ihr Bereich kann sich von der unbedingten Unterstützung der jeweiligen Gattungsmäßigkeit bis deren ebenso unbedingten Verwerfung ausdehnen. Praktisch ist es ebenso sicher, daß diese sich ohne eine derartige Stütze im Gesellschaftlichwerden der einzelmenschlichen Konflikte nicht erhalten könnte, wie ihre Höherentwicklung ohne derartige Negationen nicht möglich wäre. Dabei ist es für diese Entwicklung charakteristisch, daß das Moment der Negation in ihr für die Höherentwicklung eine führende Rolle spielt. Gegen Proudhon, der in eklektischer Weise die sogenannten guten und schlechten Seiten der Gesellschaften mit der Präponderanz der ersteren hervorhebt, sagt Marx: »Die schlechte Seite ist es, die die Bewegung ins Leben ruft, welche Geschichte macht, dadurch, daß sie den Kampf zeitigt.«[112a] Der objektive Weg zur gesellschaftlichen Verwirklichung der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit verwirklicht also prozeßhaft zugleich die Verdrängung ihrer jeweils dominierenden Formen. Das, was Marx das Zurückweichen der Naturschranken nennt, vollzieht sich auch in der immanenten Kausalität dieses Prozesses in ständig steigender Weise. Wir haben früher in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, wie selbst auf Gebieten des menschlichen Lebens, wo die biologische Fundiertheit evidenterweise nie völlig überwunden werden kann (Ernährung, Sexualität), diese immer stärker und tiefer von gesellschaftlichen Motiven durchsetzt werden. Indem der Mensch selbst zur Individualität wird, indem eben die (sozialen) Zufälligkeiten seines Lebens, wie seine Geburt, Abstammung etc., die seine Stellung in der Gesellschaft bestimmt haben, objektiv verblassen und subjektiv überholt werden, bewährt sich der Sieg dieser Umwandlung auf sämtlichen Gebieten des Lebens, nicht nur in dessen unmittelbarer ökonomischen Reproduktion, wo diese Tendenz von Anfang an sich als dominierend und die anderen Gebiete umwandelnd zeigt. Die biologische Stummheit hört allgemein tendenziell auf, sie wird jedoch in der Unmittelbarkeit des gesellschaftlichen Seins von einer zwar gesellschaftlichen, jedoch zugleich entfremdeten und entfremdenden »Sprache« abgelöst. Diese Widersprüchlichkeit stellt Marx fest, wenn er diese Periode als die Vorgeschichte der Menschengattung charakterisiert.

112 a Marx: Elend der Philosophie, Dietz, Stuttgart 1919, S. 105; MEW 4, S. 131 f.

Warum bloß Vorgeschichte? Es ist klar, daß der ganze Komplex der aktiven Anpassung (im weitesten Sinne genommen) in den Produkten der Arbeit Gegenstände, im Prozeß ihres Vollzugs, Verhaltungsweisen zustande bringt, die eine neue Seinsform beiden Naturformen gegenüber repräsentieren. Wäre das gesellschaftliche Sein eine einfache Steigerung, Komplizierung des Naturseins, so könnte man damit die Entwicklung der sich hier formierenden Gattungsmäßigkeit als dem Prinzip nach abgeschlossen betrachten. Die fundierenden Tatsachen, die Wesensart der von ihnen hervorgerufenen Aktivitäten schaffen jedoch für das Gattungsproblem im gesellschaftlichen Sein eine völlig neue Lage. Solange nämlich die Gattung, ihren Seinsgrundlagen entsprechend, nur eine stumme (sogar stimmlose) sein kann, wie in der Natur, kann sie sich in einer spontanen Immanenz des sich spontan entfaltenden Seins, soweit die Umstände es gestatten, an sich vollenden: Besser gesagt, auf welcher Stufe immer ihr Ansichsein, ihr unbestreitbar immanentes Geradesosein ist, das in keiner Hinsicht über dieses Ansichsein hinausweist. Das zeigt sowohl die Geologie, wie die Entstehung der Arten in der organischen Natur.[112b] Erst im gesellschaftlichen Sein, in seiner objektiv ebenfalls unaufhaltsamen Entwicklung erscheint eine tiefe innere Problematik im Sein selbst. Diese drückt sich am prägnantesten darin aus, daß die phylogenetische Entwicklung sich im von ihr selbst hervorgerufenen Prozeß der ontogenetischen innerlich widerspruchsvoll zeigt, indem sie mit objektiver Unaufhaltsamkeit die Gattungsexemplare von der Gattungsmäßigkeit entfremdet und jede konkrete Form der Entfremdung nur durch eine andere, ebenso entfremdete abzulösen imstande ist. Dabei muß, im Sinne des bisher ausgeführten, betont werden, daß es sich im Phänomen der Entfremdung vor allem um etwas Seinshaftes handelt. In primärer Weise gehört sie dem gesellschaftlichen Sein selbst an, sowohl in ihrer objektiven Beschaffenheit, wie in ihren Auswirkungen auf die einzelnen Gattungsexemplare. Daß sie sich sehr oft in ideologischen Formen äußert, ändert an diesem ihrem Grundcharakter nichts, ist doch die Ideologie im gesellschaftlichen Sein die generelle Form für das Bewußtmachen und das Ausfechten der ökonomisch-sozial entstandenen Konflikte. Es ist deshalb keineswegs abwegig, in der Doppelform der ideologischen Reaktionen auf die Entfremdung einen Wink dafür zu erblicken, daß der in der Entfremdung sich äußernde Konflikt in der jeweiligen Gattungsmäßigkeit selbst und ihren Auswir-

112 b »Wenn die jetzt einsetzenden Forschungen eine Darstellung der Mondentwicklung möglich machen werden, werden sie höchstwahrscheinlich einen ganz anderen irreversiblen Prozeß zeigen, als unsere Geologie auf der Erde. Dieses Ansichsein wird jedoch nirgends über sich selbst hinausweisen, wird also ein ebenso unproblematisches Ansichsein des irreversiblen Prozesses zeigen, wie für die Erde die Geologie aufgezeigt hat.«

kungen auf das Sein ihrer Einzelexemplare auf eine Gedoppeltheit in den objektiven Grundlagen des gesamten Problemkomplexes hinweist. Auf die verbreiteteste und im unmittelbaren gesellschaftlichen Sein praktisch zum Ausdruck gelangende Komponente dieses Komplexes haben wir bereits hingewiesen: die jeweilige Stufe der Gattungsmäßigkeit setzt sich bei den Einzelexemplaren der Gattung unmittelbar ökonomisch, sowie in Überbau und Ideologie als eine breite Skala durch, die vom unmittelbaren und vermittelten Zwang bis zu rein ideologischen Tendenzen der Überredung und Überzeugung reicht. Der Inhalt dieses Komplexes, der Zweck seiner so verschiedenen Gesetztheit ist jedoch stets der jeweilige Stand der gesellschaftlichen Entwicklung, also der Gattungsmäßigkeit, die sie involviert, bestimmt. Er muß also, wenn er sie verteidigt, auch die ihr mitgesetzte Entfremdung als allein mögliche Seinsweise durchzusetzen versuchen, ist er kritisch, reformistisch oder sogar revolutionär gegen sie gerichtet, so dominieren in ihm, mehr oder weniger bewußt die Seinsvoraussetzungen einer ihn ablösenden Entwicklungsstufe. Auch hier muß das Motiv vorherrschen, daß diese als notwendiger Fortschritt unterstützt wird, ohne Rücksicht (zumeist ohne Kenntnis) der neuen Entfremdung, die damit das gesellschaftliche Leben beherrschen wird. Unmittelbar also, bloß die zum realen Handeln gereiften Formen der gesellschaftlichen Aktivitäten aller Art berücksichtigend, könnte gesagt werden, daß weder die Handlungsmittel des Überbaus noch die Bewußtseinsformen der Ideologie imstande sind, aus dem Kreis der historischen Wandlung der Entfremdungen auszubrechen. Sie müssen also in all ihrer oft höchst kritischen Widersprüchlichkeit den Anschein bestätigen, als wäre die Ablösungskette der Entfremdungen eine ebenso seinshaft unvermeidliche, das letzthin seiende Sein der Gesellschaftlichkeit adäquat zum Ausdruck bringende Form der Gattungsmäßigkeit im gesellschaftlichen Sein, wie ihre Stummheit in der Natur gewesen ist.

Das ist jedoch nur ein Schein. Es entstehen immer wieder Stellungnahmen zur eigenen Gattungsmäßigkeit des Menschen, die diesen Zauberkreis – wenigstens ideologisch – zu durchbrechen versuchen und einer Konzeption der Gattungsmäßigkeit zustreben, in welcher diese als wahrhafte, konkrete Erfüllung auch des Einzellebens gesellschaftlich zum Ausdruck gelangen kann, in welcher das Überwinden der »Stummheit« ihre spontan eigene, unaufhebbar scheinende Widersprüchlichkeit hinter sich zu lassen imstande ist. Es ist nun für die gesamte Menschheitsentwicklung in ihrer Permanenz charakteristisch, daß solche Stimmen von Anfang an laut werden, im Laufe der Geschichte ebenfalls die verschiedensten Formen aufnehmen und, ungeachtet ihrer anscheinend praktischen Unverwirklichbarkeit, ihrer zumeist unmittelbar gedanklich, scheinbar leichten Widerlegbarkeit doch nie zum gesellschaftlichen Verschwinden gebracht werden

konnten. Der Gegensatz zu den früher geschilderten Ideologien ist außerordentlich scharf: in diesen Kritiken, Forderungen etc. erscheint nämlich eine Gattungsmäßigkeit, die der bisher geschilderten, Entfremdungen notwendig produzierenden, verteidigenden etc. schon darin gegensätzlich entgegensteht, weil ihre Zentralfrage gerade das Überwinden der Entfremdung selbst ist, das Erfassen und Fordern einer Gattungsmäßigkeit, in der die phylogenetischen und ontogenetischen Tendenzen eine konvergierende Beschaffenheit erhalten können.

Dennoch wäre es falsch, zwischen den beiden Tendenzen eine radikal ausschließende Gegensätzlichkeit zu statuieren. Auch hier sind wir, verständlicherweise nicht in der Lage, diesen Komplex in seiner historischen Entfaltung, mit seinen so verschiedenen historischen Varianten auch nur skizzenhaft zu behandeln. Jedoch auch die reduzierteste Darstellung kann an der Tatsache nicht vorbeigehen, daß wie die Vergesellschaftung der Gesellschaftlichkeit ganz neue Formen der Entfremdung (und ihrer unmittelbaren Bekämpfung) hervorbringt, sie zugleich die Grundlage von wichtigen Unterschieden auch auf diesem Gebiet werden kann. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß in den Entfremdungen auf primitiver Stufe diese sich weitgehend in jenen Vorstellungskomplexen zu äußern pflegt, daß die Menschen die Produkte ihrer eigenen Tätigkeit alsbald als »Geschenke« transzendenter Mächte aufgefaßt haben (Prometheus und das Feuer). Das liegt jeder vorwiegend religiösen Entfremdung – Feuerbach hat vor allem diese kritisiert – zugrunde.

Die eigene Existenz als solche, das eigene Schicksal etc. erhält so eine durch diese Transzendenz entfremdete Seinsweise. Die Selbstbewegung des Menschen durch selbstdurchgeführte Alternativentscheidungen wird zum Schein degradiert, indem diese bloß in jenen Fällen als effektiv wirksam anerkannt werden, wenn sie ihrem letzten Wesen nach nichts weiter sind, als gehorsame Durchführungen transzendenter Gebote oder Verbote. Insofern haben Feuerbach (und vor ihm die Aufklärung) ganz recht, wenn sie in jedem transzendenten Setzen menschlicher Aktivitäten eine grundlegende Erscheinungsweise der Entfremdung überhaupt erblicken. Diese fügt sich dann, gewissermaßen von selbst, in die konservierende ideologische Verteidigung des Status quo der jeweiligen entfremdeten Menschenwelt ein. Denn die herrschende Tendenz der noch sehr tief »naturhaft« befangenen Gesellschaftlichkeit ist überwiegenderweise ihr Anspruch auf »göttlichen«, zumindest auf mythisch heroischen Ursprung. Wo Zweifel auftauchen, werden diese durch den Appell an einen solchen, auch gegenwärtig in Geltung gebliebenen Ursprung widerlegt. (Man denke, um ein Produkt auf in diesem Rahmen hochentwickelter Stufe zu nennen, an die Lösung der ethischen Zweifel in der »Bhaghawad-ghita«.)

Die hellenistisch-römische Polis bringt in diese Kontroversen entscheidend neue Motive. Einerseits bleibt zwar noch die Naturbefangenheit der Lebensbasis weitgehend unangetastet, aber das Polisbürgertum, besonders in seinen heroisch-demokratischen Etappen schafft ein Gebiet des wertvoll-vorbildlichen Handelns, das die – schon infolge der herrschenden Sklavenwirtschaft unaufhebbar – entfremdete Lebensgrundlage scheinbar in den Hintergrund zu drängen vermag. Ein Leben nach den Gesetzen einer solchen Gattungsmäßigkeit erweckt nicht bloß Illusionen der Möglichkeit, die Entfremdung zu überwinden, sondern auch derartige persönliche *Verhaltungsweisen* und ihre bewußtseinsmäßigen ideologischen Begründungen, in denen Beziehungen des Menschen zu seiner eigenen Gattungsmäßigkeit sichtbar werden, die, wenn auch auf die Dauer in der jeweiligen Gegenwart nicht verwirklichbar sind, die an der ökonomischen Basis der eigenen Entfremdung achtlos vorbeigehen, jedoch Intentionen auf menschliche Handlungsweisen enthalten, in denen wichtige Bestimmungen einer nicht mehr entfremdeten Gattungsmäßigkeit zum Ausdruck gelangen. Man denke an die 300 Spartaner bei Thermopylae, an Cincinnatus, an den Tod – bereits zur Zeit der Krise – des Sokrates usw. Ein solches Verhalten zu den gesellschaftlichen Grundlagen der eigenen sozialen Existenz kann manchmal sogar zu einer – historisch relativ betrachtet – einsichtsvollen Betrachtung der jeweils herrschenden objektiven Grundlagen der Entfremdung führen. Marx zitiert im »Kapital« Anschauungen von Aristoteles, vom Dichter Antipatros, die von einer höheren Produktionsform (der Maschine) das Aufhören der Sklavenarbeit erhoffen. Und es ist für seine Einstellung zu dieser Frage höchst charakteristisch, daß er nicht ihr Utopischsein ironisch kritisiert, sondern das jener Ökonomen der kapitalistischen Periode, die in blinder Befangenheit die Rolle der Maschine in der Steigerung der Ausbeutung in der eigenen Gegenwart verkennen. In seinen Augen steht also ein solcher naiver Utopismus der letzthinnigen gesellschaftlichen Wahrheit näher als die Apologetik auf höherer Stufe der ökonomischen Entwicklung.[113]

Dabei ist Marx weit davon entfernt, die gesellschaftliche Bedeutung gedanklicher, gefühlsmäßiger, ja in Aktivitäten umgesetzter Vorwegnahmen der realen Entwicklungsnotwendigkeiten zu überschätzen. Er bezeichnet sie einmal in zusammenfassender Weise als bornierte Vollendungen, wobei er freilich nicht versäumt, in der Ideologie der modernen Welt jede Erscheinungsart von Befriedigung als »gemein« zu bezeichnen.[114]

113 Marx: Kapital I, S. 373.
114 Marx: Rohentwurf, S. 387/388.

Diese Doppelstellung von Marx zu unserer jetzt behandelten Frage zeigt, daß er jene Kritiken der Entfremdung, die über ihre jeweils aktuellen Formen hinausgreifen und eine höhere Art von Gattungsmäßigkeit (und damit von Gesellschaftlichkeit) ins Auge fassen, trotz ihrer praktischen Unverwirklichbarkeit doch als Momente der wirklichen ideologischen Entwicklung der Menschen, als Ansätze zu einer tieferen Überwindung der Entfremdung nie als bedeutungslos verwarf. Das zeigt sich ganz deutlich in der Beurteilung der Entwicklung der christlichen Religion. Daß er sie im allgemeinen, wenn möglich noch entschiedener als die radikalsten Aufklärer verwarf, ist bekannt, widerspricht jedoch dem wirklichen Sinn unserer Behauptung nicht. Jeder, der das Neue Testament gelesen hat, weiß, daß Jesus von Nazareth in einigen entscheidenden Fragen weit über eine bloß gesellschaftlich immenente, bloß die jeweilig herrschende Entfremdung kritisierende Anschauung hinausgeht. Wenn er dem reichen Jüngling, der alle Gebote der damals herrschenden Welt gewissenhaft erfüllt und doch von der eigenen Lebensführung tief unbefriedigt bleibt, den Rat gibt, sein Vermögen unter den Besitzlosen zu verteilen, so weist er – wenn auch nur rein individuell-ethisch – deutlich auf eine Gattungsmäßigkeit qualitativ höherer Art hin. Natürlich konnten derartige Anläufe es nicht verhindern, daß das Christentum sich zur ideologischen Stütze des späteren römischen Imperiums, dann der feudalen und auch der kapitalistischen Formation entwickelte. Diese herrschende Tendenz, die das Christentum mit jeder Religion teilt, darf uns jedoch nicht daran hindern, auch die neuen Momente in seiner Gesamtentwicklung wahrzunehmen. Die Krise der Sklavenwirtschaft, die Auflösung der Polis und mit ihr der Polisbürgerethik konnten nämlich bereits auf der damals gegebenen Stufe der objektiv gesellschaftlichen Entwicklung zu einer ersten Form der Individualität führen. Das hatte in den breiten Massen eine schlichte Anpassung ans sozial Gegebene zur Folge, führte jedoch im stoisch-epikuräischen Ideal der Weisen zur Ataraxie, zum Gebot einer Lebensführung, die inmitten einer total entfremdeten Gesellschaft von sich aus, die Umstände verachtend, die echte Beziehung von Einzelmensch und Gattung zu verwirklichen bestrebt war. Mit einiger Übertreibung – Vermittlungen überspringend – könnte man vielleicht sagen: bei Jesus von Nazareth wird dieses aristokratische Lebensideal einer erhabenen Weisheit zur demokratischen Alltagsforderung. Freilich zu einer, die von vornherein nie eine allgemeine Verwirklichung finden konnte. Es darf jedoch nie vergessen werden, daß schon die Ketzerbewegungen des frühen Mittelalters weitgehendst auf dieses Ideal orientiert waren. Die radikalen Hussiten und Thomas Münzer formen aus solchen Traditionen Revolutionsmotive, deren Anhänger sich berufen fühlten von diesen Idealen ausgehend, die entfremdende Gesellschaftlichkeit revolutionär abzu-

schaffen und eine der Entfremdung feindliche ins Leben zu rufen. Natürlich praktisch ebenfalls vergebens. Eine Anleitung zur Praxis, welcher Art immer, die den jeweils gegenwärtigen Stand der Dinge utopisch überspringt, kann an der Wirklichkeit nur scheitern. Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß diese Tendenzen, nach historisch entsprechenden Umwandlungen noch bei den radikalen Cromwellanhängern, im linken Jacobinismus eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben und in bestimmten ideologischen Ausstrahlungen noch lange nachwirkten.

Die praktische Vergeblichkeit solcher Einstellungen rechtfertigt die scharfe politische Kritik von Marx gegen jeden Utopismus. Es gehört zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, daß jede Weiterführung seines Überbaus eine entsprechende, das Neue fundierende Umwandlung der ökonomischen Grundlagen voraussetzt. Je wichtiger diese Änderung, desto mehr. Nicht umsonst sagt Marx bei der Bestimmung der Möglichkeiten eines »Reiches der Freiheit«, das es »nur auf jenem Reich der Notwendigkeit (Ökonomie, G. L.) als seiner Basis aufblühen kann«.[115] Jede Ideologie also – mag ihr Inhalt in mancher Hinsicht noch so entschieden auf eine echte Gattungsmäßigkeit gerichtet sein – muß Ideologie ohne real praktischen Effekt bleiben, wenn sie nicht mit den vorhandenen Entwicklungsmöglichkeiten der Ökonomie abrechnen kann, wenn sie nicht aus deren Entwicklungstendenzen gedanklich herauswachsend beschaffen ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Ideologie in diesem Prozeß gänzlich einflußlos sein müßte. Wir haben soeben real-praktische Tendenzen aufgezählt, die als solche, aus den soeben angegebenen Gründen zum gesellschaftlichen Scheitern verurteilt waren und dennoch als Ideologien den subjektiven Faktor mit echtem Revolutionärtum fördernde Kräfte geworden sind. Die Sehnsucht der Menschheit nach einem nicht mehr von Entfremdungen beherrschten Leben, also nach einer Gattungsmäßigkeit, die keine Entfremdungen ins Leben ruft, die dem einzelnen Menschen Aufgaben zuweist, die zu einem – auch persönlich – gehaltvollen, wirkliche Befriedigung bringenden Leben führen können, bleibt aus Denken und Fühlen der Menschen unausrottbar. Und da diese Gedanken- und Gefühlskomplexe in den praktischen Lebensäußerungen der menschlichen Aktivitäten aus den eben angegebenen Gründen sich unmöglich rein gesellschaftlich-praktisch äußern und entfalten konnten, suchten und fanden die Menschen einen Äußerungsspielraum auf dem Gebiet der reinen, unmittelbar gesellschaftlich-praktisch nicht effektiv wirksam werdenden Ideologie. Hegel hat seinerzeit diese Welt der Ideologien als objektiven und absoluten Geist zu kennzeichnen versucht. Jetzt ganz abgesehen

115 Marx: Kapital III/II, S. 355.

davon, daß für ihn letzten Endes Entfremdung und Gegenständlichkeit zusammenfielen, daß also die Aufhebung der Entfremdung die Rücknahme der bis dahin vom Geist »entäußerten« Welt in das identische Subjekt-Objekt bedeuten mußte (dem Wesen nach also eine logisierende Utopie), irrt Hegel, wenn er die Religion dem absoluten Geist zurechnet. Wohl ist in ihr – etwa in bestimmten Äußerungen des Jesus von Nazareth, in bestimmten Typen seiner Nachfolger wie Meister Eckart, Franz von Assisi – auch eine solche Tendenz wirksam, im ganzen jedoch erfüllt die Religion praktisch höchst ähnliche Aufgaben wie etwa Recht oder Staat, nämlich das rechtfertigende Konservieren der jeweils vorhandenen Gesellschaftlichkeit (Gattungsmäßigkeit), und die Ketzerbewegungen fügen sich – bei allen eben hervorgehobenen Unterschieden – doch in die Reihe der Versuche, diese praktisch-real zu verändern.

Dagegen hat die gesellschaftliche Entwicklung überall, wo sie einigermaßen zur Entfaltung kam, Ideologien entwickelt, die rein ideologisch, ohne auch nur die Möglichkeit eines Zwangsapparats, zu wirken berufen waren (Möglichkeit und Bedarf des Zwanges charakterisieren Hegels objektiven Geist). Es ist klar, daß damit die großen Philosophien, die bedeutenden Dichtungen gemeint sind. Hier kann selbstredend auch diese Frage nicht eingehend entfaltet werden. Sie gehört in den Problemkomplex der konkreten Entfaltung menschlicher Aktivitäten. Nur um das hier vorliegende ontologische Problem mit annähernder Konkretheit anzudeuten, sei darauf verwiesen, daß die europäische Kultur eine eigene Gattung der Dichtung erfand und im Laufe von Jahrtausenden immer erneut produzierte, deren Wesen darin bestand: die aktuell praktische Unverwirklichbarkeit der echten, nicht mehr entfremdeten Gattungsmäßigkeit gerade als praktisch Nichtverwirklichbares, aber zugleich als höhere, als zu verwirklichende Aufgabe für das richtig geführte Menschenleben darzustellen. Wir meinen die literarische Form der Tragödie. Ihre entwicklungsgeschichtliche Unverwüstbarkeit ist eine schlichte Tatsache. Es ist aber erwähnenswert, daß ihre großen Autoren über ihre soziale Sendung von Anfang an weitgehend im Klaren gewesen sind. Man denke an Sophokles, bei dem Antigone, gerade in ihrem notwendig tragischen Untergang, Vertreterin dieser Tendenz ist, und der Autor stellt ihr ihre Schwester Ismene gegenüber, um zu zeigen, wie der tragische Typus sich in allen Fragen von den ehrlichsten Bejahern der jeweilig praktisch vorhandenen Gattungsmäßigkeit prinzipiell und qualitativ abhebt. Die untrennbare Einheit von gattungsmäßig höherwertigem und richtigem Handeln und notwendigem persönlichem Untergang erhält bei Shakespeare eine dichterisch exakte Formulierung. Sein Hamlet, nachdem er den ihm vorgeschriebenen Handlungsspielraum seines künftigen Lebens überblickt, sagt:

»Die Zeit ist aus den Fugen; Schmach und Gram,
Daß ich zur Welt, sie einzurichten kam!«

Es würde weit über den Rahmen dieser Betrachtungen hinausführen, wenn wir zu schildern versuchen würden, wie diese Gesinnung in verschiedenen Formen jahrtausendelang die Tragödie beherrscht, wie das hier aufgeworfene große Gesellschaftsproblem nicht nur die Dichtung, sondern die ganze Kunst von Cervantes bis Tolstoj, von Rembrandt bis Beethoven usw., usw. tief beeinflußte, wie sie gerade auf das Weltbild der gesellschaftlich wichtigsten Denker bereichernd einwirkte. Ich will hier nur darauf hinweisen, wie wichtig für Marx selbst die immer wiederholte Lektüre der griechischen Tragiker und Shakespeare, für Lenin die von Puschkin und Tolstoj gewesen ist.

Abschließend sei zu alledem nur bemerkt: die erfolgreiche Polemik von Marx gegen jeden Utopismus ist allgemein bekannt, auch dessen Grundlage, daß der Kommunismus als sozialer Ausweg aus der entfremdenden und entfremdeten gesellschaftlichen Welt, das Ende der menschheitlichen Vorgeschichte nur auf entsprechender ökonomischer Grundlage verwirklichbar ist. Unsere Andeutungen sollen nur darauf ergänzend hinweisen, daß auch der subjektive Faktor dieser größten Umwälzung in der Menschheitsgeschichte keinen utopischen Charakter besitzt. Niemand wird bestreiten, daß die hier angedeuteten ideologischen Momente im bisherigen praktischen Leben der Gesellschaft nur Minoritäten bewegt haben. Ich wage aber zu behaupten, daß die menschliche Ausstrahlungskraft dieses gesamten Ideologienkomplexes stets viel größer war, als die »soziologische Gelehrsamkeit« dies zur Kenntnis zu nehmen beliebte. Und die großen revolutionären Zeiten zeigen immer wieder eine blitzschnelle Ausbreitung so orientierter Gefühle in den zum subjektiven Faktor der Umwälzung gewordenen Menschenmassen. Solche Sprünge sind historische Tatsachen. Ebenso wie allgemein verbreitete Sitten gesellschaftlich so gut wie vollständig verschwinden können (Kannibalismus), wie privilegierte und privilegierende Kenntnisse sich zu einem allgemein gesellschaftlichen Besitz entwickeln können (Schreiben und Lesen). Es ist also keinerlei Utopismus in der Voraussicht enthalten, daß bei einer sozialistischen Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaften, bei einem wirklichen Übergang vom echt verwirklichten Sozialismus in den Kommunismus diese uralten ideologischen Motive, die in der bisherigen Entwicklung ideologisch »oben« wie »unten« immer irgendwie gegenwärtig waren, diese menschliche Sehnsucht nach echter Gattungsmäßigkeit in der ideologischen Formung des subjektiven Faktors eine ausschlaggebende Rolle zu spielen berufen sind.

Mit alledem, obwohl diese Bemerkungen breiter ausfielen als ihr ursprünglicher Plan war, ist nur der allerallgemeinste Umkreis der Probleme einer solchen

Ontologie sichtbar geworden, hoffentlich dennoch so weit, daß zumindest die abstraktesten Konturen dieser neu-alten oder alt-neuen Methode deutlich wahrnehmbar und damit vernünftig diskutierbar wurden. Mehr als das hat diese Einleitung auch nicht erstrebt. Wenn nun als Abschluß die reale Quintessenz dieser Gedankengänge kurz zusammengefaßt werden soll, muß mit der Wiederholung dessen begonnen werden, was Marx über die ontologische Beschaffenheit der Kategorien festgestellt hat.

Vor allem: »Kategorien sind Daseinsformen, Existenzbestimmungen« und zwar solche, die keine ursprüngliche reale Genesis haben können. Sein ist in den Augen von Marx gleich Gegenständlichsein und die Gegenständlichkeit ist die konkrete und reale Urform eines jeden Seins und folglich einer jeden kategoriellen Zusammengehörigkeit, die wir dann ins Denken transportiert als ihre Allgemeinheit, als die Allgemeinheit ihres Bestimmtseins auszudrücken pflegen. Dabei droht gleich am Anfang das Mißverständnis, diese Allgemeinheit als eine Zutat des Denkens zum Sein, als eine Neuformung des Seins durch das denkende Bewußtsein aufzufassen. Die weittragende Tiefe der Marxschen Kategorienauffassung beruht jedoch gerade darauf, daß die Allgemeinheit um nichts mehr und um nichts weniger primär ebenso eine Seinsbestimmung ist wie die Einzelheit und nur weil sie ebenso wie die Einzelheit im Sein selbst als Bestimmung der Gegenständlichkeit vorhanden ist und wirkt, kann sie – vom Bewußtsein reproduziert – zu einem fruchtbaren Moment im Denken werden. So hat Marx dieses Problem gestellt, so versuche ich, ihm folgend, seine konsequente Anwendung im Alltagsleben wie in der Wissenschaft als Gemeingut der menschlichen Praxis zu begreifen.

Was sind aber, konkreter angesehen, diese Gegenständlichkeiten? Mit dem Ausspruch ihres primär und unaufhebbar seienden Charakters haben wir über sie anscheinend erst etwas Negatives ausgesagt: sie sind keine Denkprodukte, ihr Sein ist unabhängig davon, ob und wie sie gedacht oder nicht gedacht werden. Das Bewußtsein ist das Produkt einer bestimmten Seinsweise des gesellschaftlichen Seins und hat in ihr äußerst wichtige Funktionen zu erfüllen. Jedoch der überwältigend größere Teil des Seins, das, was wir Natur nennen, ist, bewegt sich, funktioniert etc. ganz unabhängig davon, ob es überhaupt ein Bewußtsein gibt, das diese Bestimmungen, Beziehungen, Prozesse etc. wahrnimmt und daraus Folgerungen zieht. Deshalb ist, wenn wir folgerichtig vom Sein selbst ausgehen, diese Bestimmung auch nichts Negatives. Der Schein einer Negativität entsteht erst aus der Konfrontation von Sein und Bewußtsein (und zwar vom Standpunkt des Bewußtseins), das selbst wiederum nichts ist als eine wichtige Bewegungskomponente einer bestimmten, besonderen Seinsweise. Daraus also, daß im gesellschaftlichen Sein, infolge der seine spezifischen Gegenständlichkeiten be-

stimmenden Funktion der teleologischen Setzungen der Menschen das Bewußtsein eine so gewichtige Rolle spielt, folgt noch keineswegs, daß Gegenständlichkeiten, Vorgänge etc. sowohl in der anorganischen wie in der organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein von sich aus in irgendeinem abhängigem Seinsverhältnis zum Bewußtsein stehen würden. Daß die Arbeit und alles, was daraus als menschliches Bewußtsein, als gesellschaftliche Aktivität entsteht (gerade im Interesse ihrer erfolgreichen Aktivität), eine möglichst adäquate Erkenntnis der Naturgegenständlichkeit erfordert, ist eine grundlegende Tatsache des gesellschaftlichen Seins. Aber alle, oft wesentliche Veränderungen, die durch eine solche gesellschaftliche Aktivität an der Natur selbst vollzogen werden, können an der ontologischen Grundtatsache, an der seinshaften Unabhängigkeit der Naturgegenständlichkeiten und Naturvorgänge von ihrem Gedachtsein nichts ändern. Jedes Denken, das kategorielle Beziehungen, die erst im gesellschaftlichen Sein als Selbstbestimmungen überhaupt entstehen können, in die Natur projiziert, begeht, im ontologischen Sinne, eine Verfälschung des Seins, produziert einen Mythos (der seine geistige »Heimat« gleichfalls nur im gesellschaftlichen Sein haben kann), keine objektive Erkenntnis der Natur. Dasselbe bezieht sich, mutatis mutandis, auch auf das gesellschaftliche Sein als Sein.

Eine schroffe Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft entsteht, wie wir gesehen haben, allerdings nur dann, wenn die Frage des Bewußtseins und seine Rolle im jeweiligen Sein den Mittelpunkt des Interesses bildet, wenn gerade die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins in seiner Besonderheit, den ausschließlichen Ausgangspunkt und die entsprechende Zielsetzung des Interesses ausmacht. Infolge der seinshaften Wichtigkeit dieser Frage können die aus ihr herauswachsenden richtigen Erkenntnisse tatsächlich bestimmte Seiten, bestimmte Aspekte des Verhältnisses der Gesellschaft zur Natur wahrheitsgemäß beleuchten. Freilich bloß gewisse, wenn auch bedeutungsvolle Aspekte, nie das Verhältnis in seiner bewegten Totalität. Wollen wir uns diesem gedanklichen Erfassen des Seins wirklich annähern, müssen wir auf eine andere, mit dieser eng zusammenhängende Feststellung von Marx zurückgreifen. Auch diese wurde in anderem Zusammenhang bereits angeführt: sie beinhaltet dem Wesen nach, daß das gesamte Sein, Natur ebenso wie Gesellschaft als ein Geschichtsprozeß aufzufassen ist, daß die so statuierte Geschichtlichkeit das Wesen eines jeden Seins ausmacht. Zu Lebzeiten von Marx – insbesondere zur Zeit, als sie im Frühwerk »Die deutsche Ideologie« formuliert wurde – konnte eine solche Feststellung noch keinen überzeugenden wissenschaftlichen Unterbau erhalten. Marx und Engels haben dementsprechend die Entdeckungen von Darwin als eine wichtige ergänzende Bestätigung dieser Grundkonzeption begrüßt und als Engels mit den Problemen der »Naturdialektik« rang, versuchte er die dahin weisenden Ansätze in der Naturerkenntnis für den Ausbau dieses Weltbildes nutzbar zu machen. Unsere bisherigen Darlegungen haben bereits gezeigt, daß es sich dabei sachlich in erster Reihe um die Überwindung des hartnäckigsten Scheins in unserer Welt handelt, um die der »Dinghaftigkeit« der Gegenstände als bestimmende Urform ihrer Gegenständlichkeit. In seiner konkreten wissenschaftlichen Praxis hat Marx diesen Vorstellungskomplex über das Sein immer bekämpft, er hat immer wieder gezeigt, wie vieles, was wir gewohnt sind, als »dinghaft« aufzufassen, sich richtig erfaßt, als Prozeß erweist. In unserer Naturerkenntnis kam diese Betrachtungsweise zum endgültigen Durchbruch, als Planck und die Fortführer seiner Lehre die theoretische »Hochburg« der »Dinghaftigkeit«, das Atom in unbezweifelbarer Weise als Prozeß zu begreifen imstande waren. Im Lichte dieser Wendung zeigte sich, wenn auch noch lange nicht allgemein anerkannt, daß die überwältigende Mehrzahl dessen, was in der Naturerkenntnis wissenschaftlich erfaßt wird, nicht mehr einen »Dingcharakter« der Gegenstände zur Grundlage hat, welcher durch polar anders gesetzte »Kräfte« in Bewegung gesetzt wurde, daß es vielmehr überall dort, wo wir die Natur bereits gedanklich angemessen zu erfassen anfangen, das Grundphänomen: irreversible Prozesse von prozessierenden Komplexen sind. Vom Inneren des Atoms reicht diese Gegenständlichkeits- und zugleich Bewegungsform bis an die Astronomie hinauf: Komplexe, deren »Bestandteile« zumeist gleichfalls Komplexe sind, bilden in Wahrheit jene Gegenständlichkeit, die Marx seinerzeit meinte. Und was sind dann irreversible Prozesse anderes als Geschichtsabläufe, ganz abgesehen davon, ob ihre Irreversibilität von einem Bewußtsein erfaßt und – unter Umständen – sogar partiell beeinflußt wird; allerdings ohne damit die allgemeine Irreversibilität aufheben zu können. In diesem Sinne kann man sagen, daß die letzten Etappen der Ausdehnung und Vertiefung der Weltkenntnis die Feststellung des jungen Marxes von der kosmischen Universalität der Geschichtlichkeit (gleich: Irreversibilität der Prozesse) bestätigt haben.

Diese nunmehr gerechtfertigte Universalität der Marxschen Weltkonzeption bringt eine höchst wichtige Akzentverschiebung im Verhältnis von Gesellschaft und Natur mit sich. Vielfach noch in der Engelsschen Darstellung und noch mehr in denen, die auf sie folgten, schien es sich vor allem darum zu handeln, daß es vor allem eine einheitliche dialektische Methode gäbe, die auf Natur und Gesellschaft mit gleicher Berechtigung angewendet werden könnte. Nach der echten Konzeption von Marx handelt es sich dagegen um einen – letzthin, aber nur letzthin – einheitlichen historischen Prozeß, der sich schon in der anorganischen Natur als irreversibler Prozeß des Wandels zeigt, von größeren Komplexen (wie Sonnensysteme und noch viel größere »Einheiten«) über die historische Entwicklung der

einzelnen Planeten bis hinunter zu den prozessierenden Atomen und deren Bestandteilen, wobei weder nach »oben« noch nach »unten« feststellbare Grenzen vorhanden sind. Infolge jener günstigen Zufälle, die auf der Erde das organische Leben möglich gemacht haben, entstand eine neue Form des Seins, dessen Anfangsbedingungen wir bereits zu ahnen anfangen, dessen Geschichte seit Darwin immer näher bekannt wurde. Eine Reihe anders gearteter Zufälle hat das Herauswachsen des gesellschaftlichen Seins aus der organischen Natur ermöglicht. Wenn wir also, mit Marx, die Geschichte unserer eigenen gesellschaftlichen Seinsweise als irreversiblen Prozeß zu verstehen bestrebt sind, erscheint alles, was man Dialektik in der Natur zu nennen pflegt, als dessen Vorgeschichte. Dabei soll die gedoppelte Betonung der Zufälligkeit im Übergang von einer Seinsform in die andere vor allem darauf hinweisen, daß in diesem historischen Entwicklungsprozeß, in diesen Übergängen ebenso wenig von teleologischen »Kräften« die Rede sein kann, wie innerhalb der einzelnen irreversiblen Prozesse je einer bestimmten Seinsform. Vorgeschichte bedeutet also bloß soviel (dieses »bloß« umfaßt allerdings eine grenzenlose Vielfalt von realen Bestimmungen), daß sich eine kompliziertere Seinsform nur aus einer einfacheren, nur auf ihr als Grundlage fußend entwickeln kann. Freilich so, daß die Bestimmungen der vorangehenden Seinssphären ihre mitbestimmende Bedeutung nie ganz verlieren. Die Entwicklungsprozesse zeigen generell die Tendenz einer Unterordnung der aus der früheren Seinsweise entstammenden Seinsbestimmungen einer Ordnung, deren leitendes Prinzip die Selbstreproduktion der neuen, der komplizierteren Seinsform ist. Marx spricht mit Recht von einer Tendenz des Zurückweichens der Naturschranken im gesellschaftlichen Sein; über sein Ausmaß und über die Unmöglichkeit seines vollständigen Durchsetzens war schon wiederholt die Rede. Es wird z. B. niemand leugnen können, daß die kapitalistische Gesellschaft auf reineren gesellschaftlichen Seinsweisen beruht als die feudale, daß also das biologische Moment in der Gesellschaft, durch die Entwicklung reduzierbar, allerdings nie eliminierbar ist.

Die richtige Auffassung dieser historischen Entwicklung der einzelnen Seinsformen auseinander, ihrer realen dynamischen Wechselwirkungen in den jeweiligen Reproduktionsprozessen je einer Seinsart könnte so auch die qualitativen Änderungen genetisch vielfach erhellen. Man denke etwa daran, – um die Sphäre der organischen Natur zu nehmen – wie die direkten Einwirkungen physikalisch-chemischer Prozesse den Reproduktionsprozeß der Pflanzen bestimmen, während auf den entwickelteren Stufen der Tierwelt diese eine biologische Transformation durchmachen müssen, um real bewegende Kräfte des neuen Reproduktionsprozesses zu werden. Gesicht, Gehör, Geruch etc. sind unerläßlich reale Voraussetzungen des Reproduktionsprozesses komplizierter gearteter Organis-

men. Sie bilden deshalb auch eine der Seinsgrundlagen für die aktive Anpassung der Gesellschaft und ihrer Mitglieder. Freilich spielt dabei ihr Funktionierenmüssen in bewußt vollzogenen teleologischen Setzungen eine wichtige qualitative Änderungen produzierende Rolle. Bemerkenswert ist dabei, daß bei Unaufhebbarkeit der biologischen Grundlagen dieser Transformationsformen ihre Umsetzung ins Gesellschaftliche (Zurückweichen der Naturschranken) tendenziell einerseits eine Steigerung ihrer Effektivität herbeiführt, andererseits ihre bloß biologischen Elemente in den Hintergrund drängt. Engels sagt richtig: »Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers«, usw.[116]

Vielleicht noch deutlicher zeigt sich diese Transformation, dieser Funktionswechsel in der bekannten Tatsache, daß die biologisch höchste Form des Gehörs (absolutes Gehör) nichts mit der Begabung des Menschen zur spezifischen Hörkunst, zur Musik zu tun hat. Aus seinem Vorhandensein folgt nichts für die musikalische Begabung seines Besitzers, andererseits gibt es bedeutende Musiker ohne absolutes Gehör. Daß sein Besitz auch für diesen eine sogar wichtige Hilfe sein könnte, mindert die theoretische Bedeutung der prinzipiellen Entbehrlichkeit nicht im geringsten. Musikalische Begabung bleibt eben eine gesellschaftliche Fähigkeit, ebenso wie etwa Landschaft oder das Charakteristische im menschlichen Ausdruck etc. gesellschaftliche und nicht mehr biologische Kategorien sind und bleiben.

Ontologische Fragen dieser Art können gestellt und sogar zureichend beantwortet werden, ohne eine genaue wissenschaftliche Untersuchung dessen, ob die sich in die kompliziertere Form des Seins einfügenden Elemente der einfacheren bei dieser Transaktion innere Umgestaltungen durchmachen oder als Elemente des neuen Zusammenhangs bloß einem Funktionswechsel anheimfallen. Ihr neues Dasein im neuen Seinszusammenhang ergibt in beiden Fällen das gleiche Bild. Allerdings scheint es, gerade vom Standpunkt der ontologischen Betrachtungsweise nicht unwesentlich, welche der beiden Möglichkeiten gegebenenfalls wirklich sind. Denn ihre Feststellung könnte konkretes Licht darauf werfen, welche Seinsveränderung das einfachere, fundierende Sein erleiden muß, wenn es zu einem unerläßlichen, aber untergeordneten Aufbauelement eines neuen, komplizierteren Seinskomplexes wird. Die Tatsachen selbst erscheinen in konkreten Geschichtsprozessen so häufig, so auffällig, daß ihr generelles Schicksal auch ohne genau detaillierte Aufdeckung aller Momente klar sichtbar werden kann. Man denke, um ein verhältnismäßig einfaches Beispiel anzuführen, an die Zucht der

116 Anti-Dühring, MEGA, S. 697.

Haustiere, deren Anfang in die Steinzeit zurückführt und deren rein biologischer Weg noch weitgehend unerforscht ist. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, sagt Marx einmal über die gesellschaftliche Aktivität der Menschen. Hier haben die Menschen es auch nicht im Sinne einer echten Wissenschaftlichkeit gewußt und doch haben sie das echte Umwandlungsprinzip in ihrer Tätigkeit praktisch verwirklicht: sie haben die Lebensumstände der Tiere ihren gesellschaftlichen Zielsetzungen entsprechend radikal verändert und umgestaltet, sie haben in der Paarung jene Exemplare bevorzugt, die sich relativ rasch und gründlich den neuen Zielsetzungen entsprechend gewandelt haben etc. So sind neue, von den »Ursprüngen« gründlich verschiedene Gattungen entstanden. Sie sind darüber hinaus den aus den gesellschaftlichen Bedürfnissen entspringenden gesellschaftlichen Zielsetzungen entsprechend sehr weitgehend differenziert: vom englischen Rennpferd bis zum lastziehenden Gaul, vom Jagdhund bis zum Schoßhund ergeben sich höchst abgestufte, reiche Skalen. Daß die dabei entstandenen Typen in biologischer Hinsicht Abweichungen verkörpern, wäre schwer zu bezweifeln: der konkrete Motor der Differenzierung war jedoch die Änderung der Umwelt, der Lebensbedingungen, ein so echt aus diesem Sein entnommenes Motiv, daß Darwin von hieraus die Methode zur wissenschaftlichen Erforschung der Entstehung der Arten zu entwickeln instand gesetzt wurde.

Hier zeigt sich in einem bezeichnenden Einzelfall jene reale Dynamik des historischen Seins, die wirkliche Umwandlungen durch Wechselwirkungen der in einer Seinsweise vereinigten Seinsarten zustande bringt. Die Erkenntnis der Gesamtprozesse könnte nur aus der Synthese solcher Einzeluntersuchungen genommen werden, welche die in ihnen wirksamen bewegenden Kräfte ihrem wirkenden Wesen nach aufzudecken imstande wären. In dieser Hinsicht ist noch sehr wenig geschehen, auch trotz hoher Entwicklung der Naturwissenschaft, in bezug auf die reale Vorgeschichte des gesellschaftlichen Seins, auf die Vorgeschichte der Menschengattung. Einzeldaten sind freilich in Überfülle vorhanden, aber ihre jeweilige unkritische Isolierung oder Universalisierung macht sie oft für diese Erkenntnis wertlos. Die manipulierte Welt des gegenwärtigen Kapitalismus, die unfähig ist, ihr eigenes eklatantes Versagen auch dort zu begreifen, wo es ganz offenkundig zutage tritt (Vietnam), kümmert sich noch weniger um die Folgen eines manipulierten geistigen Abenteuers, wenn es sich nur restlos in die »revolutionär-wissenschaftlichen« (oft sehr pseudowissenschaftlichen) Schemata der modernen Manipulierung einfügt. Bezeichnend dafür ist der auch von hohen »Autoritäten« ausgesprochene Vorschlag, den Menschen mit Hilfe von Genmanipulationen den Bedürfnissen der gegenwärtigen Technik anzupassen. Nach Hitler ist es der zweite Versuch, den Menschen »biologisch« einem gewünschten

Gesellschaftszustand entsprechend gewaltsam umzuformen. Hitlers »Biologie« hatte offenbar mit der echten nichts gemein. Die Genmanipulation mag bestimmte einzelwissenschaftliche Ergebnisse erlangt haben. Wenn man aber die Anpassung der Biologie des Menschen an die von seinem Geschlecht geschaffenen gesellschaftlichen Zustände auf diese Weise dirigieren will, so übersieht man einerseits, daß es sich in der Wirklichkeit um die Anpassung des ganzen Menschen handelt und es höchst fraglich ist, ob die abstrakt ausgeklügelten partiellen Manipulationen dazu prinzipiell überhaupt fähig sind, andererseits, daß die wirklichen Aktivitäten der Menschen (die Anpassung mitinbegriffen) vor allem gesamtgesellschaftlich bedingt sind, so daß sie durch abstrahierende, »rein« biologische Eingriffe meistens gestört, höchst selten gefördert werden können; die teleologischen Setzungen, die die Genmanipulationen praktisch bestimmen, gehen notwendig an den wirklichen gesellschaftlichen Problemen achtlos vorbei.

Wir haben einen solchen – vielfach grotesken – Einzelfall nur darum als negatives Beispiel angeführt, weil nicht nur die Schwächen seines Ausgangspunktes, seiner Methodik klar darauf hinweisen, wie solche Probleme nur von der Totalität des gesellschaftlichen Seins ausgehend richtiggestellt werden können, sondern weil auch die meisten seiner Kritiker einem ähnlichen Fehler verfallen, indem sie bloß isoliert-partielle Momente des gesellschaftlichen Seins und nicht dessen gesamt wirkenden Seinszusammenhang in Betracht ziehen.[117]

Wir haben deshalb dieses Beispiel nur als Beispiel genommen. Als solches ist es symptomatisch, nicht belanglos. Denn es zeigt, wie wichtig es wäre, die Methodologie (und von ihr ausgehend die Unternehmungen) der Wissenschaften in einem ontologischen Zusammenhang zu sehen und kritisch zu verfolgen. So groß der Fortschritt der in ihnen sich äußernden abstrakten (desanthropomorphisierenden) Vernunft dem bloß erfahrungsmäßigen ontologischer orientierten Verstand des Alltagslebens gegenüber auch sei, müssen wir hier doch daran erinnern, daß die sich methodologisch selbständig machende, die eigenen methodologischen Voraussetzungen kritiklos als Wirklichkeit annehmende wissenschaftliche »Vernunft«, gerade als reine, nicht vom Verstand kontrollierte Erkenntnisweise schon in der Vergangenheit oft in abenteuerlich-haltlose Konstruktionen mündete. Man denke an die Teilung der Welt in sublunare und superlunare, an die pythagoräische »Harmonie der Sphären« etc., etc. Es ist kritisch richtig, daran zu erinnern, daß die Ausschaltung der bloßen Erfahrung (und mit ihr des bloßen »Verstandes«) aus der Methodologie die wissenschaftliche »Vernunft« auch heute zu ähnlichen, freilich zeitgemäß gefärbten »Abenteuern«, zur Schaffung hohler

117 Vgl. »Menschenzüchtung«, herausg. F. Wagner, 1969.

Konstruktionen führen kann, wie so oft in der Vergangenheit, deren Fehler die Modernen durch eine entwickeltere Technik, durch zeitgemäße Konstruktionen längst überwunden zu haben sich einbilden.

Solche Beispiele bleiben jedoch – obwohl ihre methodologische Bedeutung, sowohl als Verirrung wie vor allem als deren ontologische Kritik nicht zu unterschätzen ist – doch bloße Beispiele, und diese einleitenden Betrachtungen über neue Gesichtspunkte der Problemstellungen und -lösungen können unmöglich sich die Aufgabe stellen, ihren Umkreis auch nur anzudeuten, geschweige denn ihre vielfachen typischen Erscheinungsweisen konkret zu kritisieren. Die Einsicht in die Bedeutung des ontologischen Ausgangspunktes für unsere praktischen Aktivitäten und deren theoretische Fundierungsversuche muß, um wirklich dazu zu verhelfen, beide Momente wirklich kritisch zu betrachten und ihr jeweiliges Verhältnis konkret zu untersuchen, viel detaillierter als hier ausfallen. Die dabei entstehende Universalität läßt sich im Rahmen solcher Betrachtungen wie diese bestenfalls ganz allgemein formulieren, nicht aber von – noch so charakteristischen – Einzelfällen ausgehend verallgemeinern. Die der Manipulation – sowohl der brutalen wie der verfeinerten – gegenüberstehende ontologische Kritik der Methode richtet sich bloß allgemein deshalb gegen die in beiden wirksame Unterschätzung der menschlichen Erfahrungen. Diese geht heute soweit, daß die kybernetische Maschine oft nicht nur das denkende Auswerten von Erfahrungen zu verdrängen beginnt, sondern, daß sie als vollkommeneres Denkmodell dem gewöhnlichen, erfahrungsmäßigen Denken gegenübergestellt und überhaupt dem menschlichen Denken gegenüber als vorbildliche Vollendung verherrlicht wird. Das bedeutet als Bestimmung und Kritik des »Verstandes«, daß aus ihm jede unmittelbare, »bloße« Erfahrung restlos eliminiert werden soll. (Man denke an Vorschläge, die die ärztliche Diagnose, die unmittelbare, erfahrungsmäßige Beziehung zwischen Arzt und Patient, also das Wesen der internen Medizin, rein »kybernetisieren« wollen.) Bei Beurteilung solcher Fragenkomplexe darf natürlich nie außer acht bleiben, daß die mathematisierende Objektivierung den bloßen Erfahrungen gegenüber einen ungeheueren Fortschritt bedeutet. Die unkritische Übertreibung kann jedoch diese Fortschrittlichkeit leicht vernichten, und zwar überall dort, wo sie unaufhebbare Seinskategorien im Namen des »technisch-revolutionären Fortschritts« der daraus abgeleiteten Manipulation zu eliminieren unternimmt.

Unmittelbar handelt es sich also in solchen Kontroversen um die Frage, wie die Bedeutung der Erfahrung im Ausarbeiten unseres Weltbildes eingeschätzt wird. Wir haben gesehen, daß die herrschenden Richtungen darauf orientiert sind, ihre Bedeutung zu minimalisieren, ja sie nach Möglichkeit gänzlich aus der Reihe der Elemente, die ein Weltbild aufzubauen helfen, auszuschalten. Wir haben wieder-

holt gezeigt, daß der ursprüngliche Zustand, in welchem das Organ der Orientierung in der Welt, das ihrer gedanklichen Beherrschung, ausschließlich die Erfahrung war, mit Recht überholt wurde, daß ihre permanent zunehmende Verdrängung sicherlich in bestimmten Hinsichten einen großen Fortschritt bedeutet hat. Dieser hat jedoch, wie wir gesehen haben, seine deutlich gezogenen Grenzen, und es ist kein Zufall, daß gerade Hegel, bei all seiner strengen Logisierung der Erkenntnisinhalte, eben weil dieser Logisierung doch auch ein ontologisches Bedürfnis der Welterkenntnis zugrunde lag, stets bestrebt war, auch der Erfahrung die ihr gebührende Stelle im System der Erkenntnisse zu sichern. In der Einleitung zur »Enzyklopädie« wo er der Philosophie die Aufgabe zuweist, die Wirklichkeit angemessen zu erkennen, sagt er: »Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir *Erfahrung*. Eine sinnliche Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur *Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der *Wirklichkeit* verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig.«[118] Dieser Anschauung entsprechend hebt er bei Bacon lobend hervor, daß dieser »die Philosophie in die weltliche Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt« hat. Er begründet auch im Folgenden diese seine Anschauung so: »Und insofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem absoluten, vornehm tun gegen dieses Erkennen; aber es ist für die Idee notwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen.«[119] Hier zeigt sich allerdings auch eine der methodologischen Schwächen seiner vielfach großartig intentionierten Anschauungen. Denn Hegel ist hier – im letzten Grund seiner Methode ebenso dualistisch, wie vor ihm und nach ihm Verteidiger wie Gegner der Erfahrung (Empirismus) gewesen sind. Diese soll nämlich bloß die Partikularität, die Endlichkeit erfassen können, während die wirklichen Aufbauformen der Wirklichkeit, die echten Gegenstände der Philosophie deren Allgemeinheit, Unendlichkeit, Ideenhaftigkeit etc. sind. Daß Hegel auch jenes als einen Inhalt der Philosophie ansieht, zeigt seinen durchdringenden Verstand, der sich irgendwie überall Geltung schafft. Er ist aber damit nur imstande, die bloße Vernünftigkeit äußerlich zu ergänzen, nicht aber die letzthinnige dialektische Einheit der Wirklichkeit zu erfassen.

118 Hegel: Enzyklopädie § 6.
119 Hegel Werke, Stuttgart 1928, Bd. 19, S. 282.

Wir haben wiederholt gezeigt, wie Marx die abstrakte, die das Sein verzerrende Tendenz der Hegelschen idealistischen Logisierung der Wirklichkeit bekämpft. Er begnügt sich jedoch keineswegs damit und kommt in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« auch auf unser gegenwärtiges Problem zu sprechen. Er geht davon aus, daß die Aneignung der Wirklichkeit bei Hegel letzten Endes doch nur im reinen Denken vor sich geht: es ist eine Aneignung »dieser Gegenstände als *Gedanken* und *Gedankenbewegungen*«. Und da Marx die von uns eben behandelte Tendenz seines Denkens gleichfalls kennt und kritisiert, fügt er hinzu: »weshalb schon in der Phänomenologie – trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehens und trotz der wirklich in ihr enthaltenen, oft weit der späteren Entwicklung vorgreifenden Kritik – schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der späteren Hegelschen Werke – diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandenen Empirie – latent liegt, als Keim, als Potenz, als ein Geheimnis vorhanden ist.«[120] Wenn man also in Marx den kritischen Überwinder der Hegelschen Dialektik richtig würdigen will, muß man sehen, daß dabei nicht bloß – wie die Marxisten zumeist zu sagen pflegen – von dem materialistischen »auf die Füße stellen« des Hegelschen Idealismus die Rede ist, sondern zugleich, in untrennbarer Weise auch von der Kritik seines »unkritischen Positivismus«.

Kritik bedeutet hier: ontologische Kritik der logizistischen (auch obwohl nicht ausgesprochenermaßen bei Hegel), der erkenntnistheoretischen, abstrakt methodologischen etc. Versuche, über das Sein wesentliche, die Sache selbst betreffende Entscheidungen zu fällen, statt deren Grundlagen im prozessierenden Sein selbst zu suchen. Die bereits wiederholt angeführte Feststellung von Marx, daß die Kategorien in primärer Weise nicht gedanklich vollzogene Abstraktionen, sondern Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind, kann auf dieser Stufe unserer Einsicht in das Grundproblem bereits mit der anderen, ebenso fundamentalen Bestimmung über die gesellschaftlich-geschichtliche Aktivität der Menschen organisch verknüpft werden: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Wir haben in früheren Einzelzusammenhängen bereits wiederholt gezeigt, daß der reale Einfluß der Kategorien bedeutend älter ist, als auch nur die Ahnung ihres wirklichen Wesens. Indem die Menschen im Leben handeln, können sich ihre Zielsetzungen, die von ihnen eingeschlagenen Wege zu deren Verwirklichungen nur im Rahmen der jeweils seienden und werdenden Gegenständlichkeitsbestimmungen vollziehen. Die Elementarität der realen Praxis setzt (»bei Strafe des Untergangs«, wie Marx die gesellschaftlich wirksame Notwendigkeit umschreibt) eine permanente

120 MEGA I/3, S. 155.

praktische und darum bewußtseinsmäßige, zuweilen gedanklich formulierte, ja in bestimmten gegebenen gesellschaftlich-geschichtlichen Lagen theoretische Auseinandersetzungen mit den gegebenen Gegenständlichkeitsbestimmungen voraus. Gleichwohl ob die Menschen sich nun dessen bewußt sind oder nicht (in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle sind sie es nicht), bedeutet dies zugleich eine Wirkung der Kategorien auf die im weitesten Sinne genommenen Aktivitäten im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Wir haben in früheren Einzelbetrachtungen darauf hingewiesen, wie ein bestimmtes praktisch-richtiges Reagieren etwa auf die kategorielle Beziehung von Gattung und Gattungsexemplar selbst für das Leben der Tiere unausweichlich gegeben war, und in unseren unmittelbar vorangegangenen Betrachtungen haben wir gezeigt, daß ein solches unmittelbares aktives Rechnen mit diesen Kategorienkomplexen zu praktisch richtigen Handlungen, sogar zu ihren gedanklichen Formulierungen auf dem Niveau des Alltags in der Züchtung von Haustieren führen konnte. Diese Beispiele ließen sich unschwer vermehren. Sie zeigen die praktische und darum auch oft theoretische Auseinandersetzung des Menschen mit der gegenständlichen und darum auch mit der kategoriellen Beschaffenheit seiner Umwelt als unausweichlich. Sie erweisen auch, daß in vielen Fällen, wo das praktische Gelingen der menschlichen Aktivitäten unmittelbar von einer seinsmäßig relativ richtigen Einschätzung bestimmter konkreter gegenständlich-kategorieller Verhältnisse abhängt, die Praxis selbst bestimmte Verallgemeinerungen durchzusetzen veranlaßt. Freilich bloß innerhalb bestimmter Grenzen. Sobald im jeweils gegebenen Fall das unmittelbare Erfassen der für die Praxis unerläßlichen Seinskonstellationen für die Verwirklichung der praktisch gesetzten Ziele und ihrer Mittel nicht mehr ausreicht, muß der Mensch (wieder: bei Strafe des Untergangs) über die Grenzen des Alltagsdenkens hinausgehen. Es konnte also in der menschlichen Praxis und in der daraus entstehenden Theorie unmöglich bei der alleinigen Vorherrschaft des Alltagsdenkens (selbst in seinen verfeinertesten Formen) stehengeblieben werden. Es wurde auch schon in sehr frühen Zeiten von weit darüber hinausgehenden Formen der Praxis, vom Einsatz desanthropomorphisierender, gedanklicher Bearbeitungen der Wirklichkeit (Mathematik, Geometrie etc.) ganz oder partiell in den Hintergrund gedrängt. Die Entwicklung der Produktivkräfte, die stets zunehmende Arbeitsteilung, die wachsende Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Lebens etc. wirken alle in der Richtung, die bloß unmittelbare Erfahrungssphäre der alltäglichen Praxis immer mehr zurückzudrängen.

In den theoretischen Verallgemeinerungen, die die neue Art der Praxis hervorbringt (Wissenschaft, aber auch Logik, Erkenntnistheorie etc.) erscheint dieser

hochbedeutsame, aber wie jeder – letzten Endes – doch relative Fortschritt als ein absoluter. Unmittelbar entspringen solche Verabsolutierungen daraus, daß man das wirkungsvolle Funktionieren der neuen Erkenntnismittel dahin auslegt: erst in ihren – methodologischen – Voraussetzungen, Mitteln, Verfahrungsweisen etc. könne ein Beherrschen des Seins überhaupt und »darum« seine adäquate Erkenntnis zum echten Ausdruck kommen (Pythagoräismus). Diese ontologische Verschiebung in der Bewertung der Bewältigung der Wirklichkeit scheint unmittelbar aus dem Erkenntnisprozeß selbst zu entspringen, aus der übertriebenen Bewertung der Methoden und Elemente der Wirklichkeit in ihrem Verhältnis zum Sein selbst. Ein solcher bloß erkenntnismethodologischer »Fehler« würde jedoch nicht dazu ausreichen, ihr ununterbrochenes Neuauftreten, ihre oft äußerst lange Wirksamkeitsdauer zu erklären.

Es handelt sich, gesellschaftlich gesprochen, zumeist darum, daß hinter solchen unmittelbar bloß den Erkenntnisprozeß: was ist Sein? betreffenden Entscheidungen für die jeweilige Gesellschaft zugleich bedeutungsvolle ideologische Entscheidungen zu stehen pflegen. Die Marxsche Ideologiebestimmung haben wir hier bereits wiederholt dargelegt. Wenn wir jetzt für unser gegenwärtiges Problem auf die wesentliche Bestimmung einer jeden Ideologie, daß mit ihrer Hilfe gesellschaftliche Konflikte bewußt gemacht und ausgefochten werden, zurückgreifen, so bedarf es keiner allzu detaillierten Begründung, um zu sehen, daß der Problemkomplex: was ist wissenschaftliches Bewußtsein über das Sein und welche Rolle kommt ihm in der gesellschaftlichen Entwicklung zu, vielfach aus den Seinsgrundlagen der Ideologie herauswächst und ohne diese unverständlich bleiben müßte. Es gibt vor allem unter den wichtigen wissenschaftlichen Neuerungen wenige, denen gesellschaftlich nicht auch eine derartige Funktion zukommen würde. Es ist nämlich keineswegs so, wie es die immanenten Entwicklungstheoretiker der Wissenschaftlichkeit darzustellen pflegen, als ob diese sich einfach aus eigener innerlicher Logik von Schritt zu Schritt, von Problem zu Problem entwickelt hätten. Vor allem kommt daher der materiellen Produktion, dem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur eine große und immer wachsende Bedeutung zu. Die Monopolstellung, die dabei anfangs die unmittelbare Erfahrung einnimmt, wird immer stärker eingeschränkt; heute wollen viele sie aus diesem Bereich vollständig entfernen. Schon das hebt jede Illusion in bezug auf eine eigenständig-immanente Entwicklung auf. Die hier entstehenden Bedürfnisse und Aufgaben entspringen primär aus den herrschenden Tendenzen der ökonomischen Entwicklung und bestimmen die Hauptwege auch der wissenschaftlichen. So entsteht die erste Abhängigkeit von den Wachstumskräften der Ökonomie in den jeweiligen Gesellschaften.

Da aber keine Gesellschaft sich real reproduzieren könnte, ohne die für sie notwendigen sozialen und persönlichen Aktivitäten ihrer Mitglieder mit den verschiedensten Mitteln (von den Machtmitteln des Überbaus wie Staat und Recht, bis zur vorwiegend ideologischen Beeinflussung durch Tradition, Gewohnheit, Moral etc.) zu regeln und zu leiten, müssen die gesellschaftlich wichtigen Haupttendenzen auch der gedanklichen Versuche, das Sein in seiner jeweils relevanten Seinshaftigkeit gedanklich zu bewältigen, mit diesem Regelungssystem der ideologischen Stellungnahme in einem intimen Zusammenhang stehen. Dieses hat selbstredend schon formell einen alternativen Charakter, da alle Entscheidungen, die von solchen gesellschaftlichen Komplexen zumindest mitdeterminiert werden, vor allem Grundlagen für die Alternativentscheidungen der menschlichen Aktivitäten bilden. Die Alternativen steigern sich allerdings sehr oft zu antinomischen Gegensätzen, je nach der Schärfe, mit der für die sich ideologisch entscheidenden Menschen die Klassenkonflikte ihrer Gesellschaft praktisch (und demzufolge: auch theoretisch) aufgeworfen sind. Der Antagonismus der Verteidigung des Bestehenden, bzw. des Angriffs darauf, die Stellungnahmen für oder gegen die gerade seingewordene Gattungsmäßigkeit bringen notwendigerweise ideologische Antagonismen hervor, die beiderseits mit Auslegung dessen, was als wirkliches Sein zu gelten hat, intim verknüpft sind. Sowohl die unmittelbaren Erfahrungen wie die – mehr oder weniger – rationell gewordenen wissenschaftlichen Methoden können dabei oft sehr tiefgreifende Verzerrungen in den Auffassungen des Seins herbeiführen.

Hier kommt vor allem ein sehr gewichtiger Unterschied des gesellschaftlichen Seins von jedem ihm vorangegangenen in Betracht. Sobald das Bewußtsein der Organismen auf den Ausgang der Reproduktion des Organismus irgendeinen Einfluß auszuüben imstande ist, taucht – objektiv, freilich keineswegs notwendig in bewußter Form – die Möglichkeit des »Irrtums« auf, der unrichtigen Einschätzung des objektiv, an sich Seienden und deshalb Wirkenden. Solange es sich jedoch um die bloße ontogenetische und phylogenetische biologische Reproduktion von stummen Gattungen handelt, kann objektiv bloß von einer richtigen oder falschen Anpassung an bestimmte, bestimmt wahrnehmbare Einzelkomplexe des Seins, subjektiv bloß von einer gelungenen oder mißglückten unmittelbaren Anpassung an sie im Reproduktionsprozeß die Rede sein. Der »Irrtum« vermag also bloß ein Problematischwerden des unmittelbaren Reproduktionsprozesses, unter Umständen allerdings dadurch auch die Unmöglichkeit der weiteren Reproduktion der Gattung hervorzurufen.

Die aktive Anpassung an die Umwelt, vermittelt durch die Alternativentscheidung in jeder teleologischen Setzung, bringt im so durchgeführten Reproduk-

tionsprozeß des gesellschaftlichen Seins radikal qualitativ verschiedene Lagen hervor. Die von uns oft angeführte Charakteristik der gesellschaftlichen Aktivitäten der Menschen, das »sie wissen das nicht, aber sie tun es«, bedeutet bei näherer Betrachtung, daß die handelnden Menschen zwar weder die Ursachen, noch die Folgen und erst recht nicht das Wesen dessen, was Objekt oder Instrument (oder beides) ihrer Aktivitäten bilden, seinem wahren Sein angemessen bewußt machen können, jedoch diejenigen Momente seines Seinskomplexes, die für die betreffende Aktivität vor allem relevant sind, doch – den jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Lagen entsprechend – in bewußte Momente ihrer Praxis zu erheben fähig werden. Das entscheidend Neue dabei ist nicht, daß nunmehr das aktuell gegebene Sein, insofern es für die Praxis (im weitesten Sinne genommen) unmittelbar in Frage kommt, unbedingt, bei Strafe des Untergangs, theoretisch richtig bewältigt werden müsse, sondern bloß, daß dieser Ausschnitt aus dem Gesamtsein in ein »Weltbild« der Praxis eingearbeitet wird, dessen Seinswahrheit zwar objektiv äußerst problematisch bleiben kann, dessen falsche Spiegelungen jedoch im Bewußtsein, mit dem der Reproduktionsprozeß der Gesellschaft praktisch durchgeführt wird, und zwar als Sein, ja sehr oft als das tatsächlich erkannte und beherrschte höhere Sein figurieren können. So kann im gesellschaftlichen Sein etwas gar nicht Seiendes, dessen Vorstellungen jedoch gesellschaftliche Aktivitäten praktisch leiten und bestimmen, als Moment des Seins eine wichtige Rolle spielen. Diese paradoxe Lage hat Marx bereits ganz am Anfang seiner literarischen Tätigkeit klar erkannt. In der Dissertation, gerade dort, wo das Dasein Gottes am entschiedensten widerlegt wird, steht als organischer Bestandteil seines Gedankenganges: »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen?«[121]

Gerade ontologisch entsteht so eine höchst paradoxe Lage, die aber gerade darum geeignet ist, den Seinscharakter der Bewußtseinsakte und ihrer Gegenstände, die in den die Praxis auslösenden teleologischen Setzungen eine bestimmte Rolle spielen, genau zu bestimmen. Es handelt sich dabei um eine ganz neue, eigenartige Gegenständlichkeit, für die in früheren Seinsformen keinerlei Analogisches auffindbar ist, die jedoch gerade das Spezifische der Gegenständlichkeit (also des Seins und dessen Kategorien) im Bereich des gesellschaftlichen Seins bestimmt. Es ist darum ebenfalls kein Zufall, daß, wenn Marx in den einleitenden Betrachtungen seines Hauptwerks Genesis und Wesen einer derart fundamentalen Gegenständlichkeitsform wie die Ware analysiert, gleich einleitend von einer »gespenstigen Gegenständlichkeit«[122] spricht. Der Ausdruck »gespenstig« enthält eine ironische Kritik des vulgären Materialismus. Denn die kategoriellen Verhältnisse, die Marx in der Analyse der realen Funktionen des Warensystems aufdeckt, setzen sich einerseits mit einer ähnlichen Unwiderstehlichkeit wie die Naturgesetze durch, andererseits scheinen sie, unmittelbar betrachtet, bloß gedankliche Abstraktionen zu sein. Es scheint, als ob Kategorien wie die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit in ihrem ausgesprochenen Gegensatz zu der der konkreten Arbeit bloß gedankliche Abstraktionen wären, die aus der unmittelbar konkreten Arbeit gedanklich abgeleitet wurden. In Wirklichkeit sind sie jedoch ökonomische Realitäten, deren unmittelbares (eventuell real vermitteltes) Dasein, deren faktische Wirksamkeit die Ergiebigkeit der Arbeit eines jeden Gesellschaftsgliedes faktisch determiniert. Der Mensch muß also darauf faktisch ebenso reagieren wie auf eine ganz oder teilweise erkannte, eventuell bloß geahnte materielle Naturgesetzlichkeit. Die »gespenstige Gegenständlichkeit« ist deshalb, sowohl als Auslöser wie als Folge, für die Praxis (und darum auch für das Denken) eines jeden in Gesellschaft lebenden Menschen ebenso etwas Seiendes wie die materielle Wirklichkeit der konkreten Arbeit selbst. Gebrauchswert und Tauschwert haben im gesellschaftlichen Sein eine dialektisch bestimmte reale Koexistenz, unabhängig davon, wie die Gegenständlichkeit einer jeden, isoliert betrachtet, beschaffen sein mag.

121 MEGA I/1, Erster Halbband, S. 80.

Unsere bisherige Betrachtung ist jedoch vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins eine noch immer isolierend abstraktive. Denn einerseits ist das Gesellschaftsglied in der Praxis und in dem diese fundierenden und leitenden Denken nur in seltenen Ausnahmefällen mit einer als bloße Einzelheit wirksamen Gegenständlichkeit konfrontiert, vielmehr mit deren realen, real prozessierenden Komplexen; gerade in seiner wie immer gearteten Beziehung etwa zum zentral wichtigen Warenproblem ist dies besonders deutlich sichtbar. Andererseits – und dies ist ein Problemkomplex, den wir in anderen Zusammenhängen bereits behandelt haben – ist die unmittelbare, normale, für die Lebensführung praktisch wie theoretisch wesentliche Konfrontation die des einzelnen Gesellschaftsgliedes als komplexer Einheit mit der darauf einwirkenden Totalität jedes gesellschaftlichen Seins, in welchem es (bei Strafe des Untergangs) zu leben und zu wirken gezwungen ist. Als wir diesen Problemkomplex früher behandelt haben, versuchten wir zu zeigen, daß das, was wir menschliche Individualität nennen (die Verwandlung der bloß naturhaften Einzelheit des Menschen in Individualität), eben nur das Ergebnis solcher Wechselwirkungen zweier Totalitäten sein kann.

122 Marx: Kapital 1, S. 4; MEW, S. 52.

Die konkret zusammenhängende, als Einheit zur Geltung gelangende Wirkung der Gesellschaft als Totalität macht es für das einzelne Gesellschaftsmitglied – je vergesellschafteter die Gesellschaft ist, desto mehr, und zwar sowohl in extensiver wie intensiver Weise – unerläßlich, seine aktiven wie passiven Reaktionen auf seine soziale Umwelt zu einer möglichst einheitlichen Handlungs- und Denkweise auszubilden, d. h. vor allem in seiner Praxis zu einer Individualität zu werden. Das, was man bei größerer gedanklicher Distanzierung von der Unmittelbarkeit des Alltagslebens »Weltanschauung« zu nennen pflegt, ist seiner sozialen Genesis nach nur eine Höherentwicklung dieser Tendenz, die in einer einigermaßen entwickelten Gesellschaft – natürlich auf sehr verschiedenen Stufen der realen Übersicht, der Konsequenzen, der Einheitlichkeit etc. – bei jedem Gesellschaftsglied wenigstens als Tendenz in der Lebensführung feststellbar ist. Es ist mehr als eine bloße Geistreichelei, wenn einmal von pragmatischer Seite gesagt wurde: ob ein Mieter seine Miete bezahlen wird, hängt von seiner Weltanschauung ab. Freilich kann es sich dabei nur um jene Keime der Weltanschauung handeln, die im Alltagsleben der Menschen als Vereinigungsversuche der objektiv gegebenen, für das Individuum unausweichlichen Gegenständlichkeitsformen mit den eigenen tiefsten Lebensbedürfnissen entspringen. Jedoch die Weltanschauung als höchste Form der verallgemeinernden gedanklichen Synthese unterscheidet sich gerade darin von der bloß schulmäßigen, abstrakten »Philosophie«, daß in ihr diese Rückbeziehung auf die gesellschaftliche Praxis der Menschen – natürlich auf einem höheren Niveau der Gedanklichkeit – wieder als aktiver Faktor wirksam wird.

Erst dadurch können gerade in den konsequentesten Abstraktionen der bedeutendsten Denker die grundlegenden Widersprüche der ökonomisch-sozialen Beschaffenheit einer Periode zur Sprache kommen. Marx hat das, gerade in der Betrachtung über die Waren- und Wertprobleme, in der Analyse der Stellungnahme von Aristoteles zu diesem Problemkomplex sehr klar zum Ausdruck gebracht. Der große Denker hat die gedankliche Abstraktion des Warenaustausches in voller Klarheit vollzogen: »Der Austausch kann nicht sein *ohne die Gleichheit*, die Gleichheit aber nicht *ohne die Kommensurabilität*.« Indem er jedoch so die richtigen – weltanschaulich-philosophischen – Grundlagen dieses gesellschaftlichen Phänomens aufdeckt, gerät er in einen unauflösbaren Gegensatz zur realen ökonomisch-sozialen Beschaffenheit seiner Gegenwart. Marx stellt diesen wie folgt dar:

»Hier aber stutzt er und gibt die weitere Analyse der Wertform auf. ›Es ist aber in Wahrheit unmöglich, daß so verschiedenartige Dinge kommensurabel‹, d. h. qualitativ gleich seien. Diese Gleichsetzung kann nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur ›Notbehelf für das praktische Bedürfnis‹. Aristoteles

sagt uns also selbst, woran seine weitere Analyse scheitert, nämlich am Mangel des Wertbegriffs. Was ist das Gleiche, d. h. die gemeinschaftliche Substanz, die das Haus für den Polster im Wertausdruck des Polsters vorstellt? So etwas kann ›in Wahrheit nicht existieren‹, sagt Aristoteles. Warum? Das Haus stellt dem Polster gegenüber ein Gleiches vor, soweit es das in beiden, dem Polster und dem Haus, wirklich Gleiche vorstellt. Und das ist – menschliche Arbeit.

Daß aber in der Form der Warenwerte alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Wertform selbst herauslesen, weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte.«[123]

Für einen oberflächlichen ersten Blick scheint hier ein erkenntnistheoretisches Problem vorzuliegen, das von Gleichheit und Kommensurabilität. Das ist aber eine Täuschung. In Wirklichkeit war und ist vom gesellschaftlich ontologischen Problem die Rede, ob und unter welchen Umständen Gegenstände und Prozesse, die zwar einander gegenüber total fremd sind, doch in die Seinslage der Kommensurabilität geraten können. Und das konkrete Problem, das Aristoteles richtig ins Auge gefaßt und formuliert hat, ist, daß eine im Natursein (und auf unentwickelten Stufen des gesellschaftlichen Seins) unvorstellbare Kommensurabilität eben durch die gesellschaftliche Wirksamkeit von »gespenstigen Gegenständlichkeiten«, wie sie sich in der alles gleichmachenden gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit verkörpern, wirksam wird und als Seinsmöglichkeit anerkannt werden muß. Aus der Erkenntnis jenes gesellschaftlichen Seins (der Sklavenwirtschaft), in welchem Aristoteles seine Theorie und Praxis ausgebaut hat, war dies unmöglich. Die seinsmäßig unüberwindbare Schranke seiner Seinerkenntnis in diesem Fall zeigt, was die Analyse von Marx deutlich aufdeckt, wie ein unmittelbar vollauf berechtigtes, weil im damals gegenwärtigen Sein fundiertes Nichtwissenkönnen seinen gleichfalls seinsmäßig richtig intentionierten Anlauf doch zu einem vergeblichen, zu einem – letzthin – gescheiterten gemacht hat.

Die folgenreiche Bedeutung dieser Marxschen Analyse zeigt, daß eine bloße – der Totalität gegenüber aber dennoch statisch bleibende – gedankliche Erweiterung der wirkenden Komponenten, selbst wenn sie sich bis zu deren gesellschaftlich bestimmten Totalität synthetisieren, letztlich unfruchtbar bleiben muß, wenn sie die von Marx prinzipiell erkannte, grundlegende Bestimmung von der Irreversibilität der Prozesse (also: von ihrer Geschichtlichkeit) als zentral bewegendes Moment jeder Totalität (auch im Sinne der Begrenzung verstanden), nicht nur

123 Marx: Kapital 1, S. 26; MEW 23, S. 73 f.

nicht in Betracht zieht, sondern ihm in der Demonstration je einer Totalität (Formation etc.) nicht die zentrale Bedeutung zuerkennt. Die praktische wie theoretische Bewältigung der Umwelt durch die in weitestem Sinne genommene menschliche Praxis darf also an dem fundamentalen Tatbestand, daß jede Gegenständlichkeit, als Produkt wie als Produzent geschichtlich ist, daß seine jeweils als gegeben vorhandene Seinsweise nur ein Moment ihrer Prozeßformen sein kann, die Gegenwart also ein Übergehen der Vergangenheit in die Zukunft, unmöglich vorbeigehen. Ja sie muß, um das jeweils gegenwärtige Sein richtig erfassen zu können, den Gesichtspunkt der Historizität soweit wie möglich in den Mittelpunkt zu stellen versuchen.

Dabei darf freilich nie vergessen werden, daß bereits diese Art, an die Gegenstände, an ihre Gegenständlichkeitsformen heranzutreten, nur das Ergebnis des historischen Prozesses selbst sein kann. Das hat sich nur allmählich, der ökonomischen Entwicklung der Produktivkräfte, dem Zurückweichen der Naturschranken, der Integration und Vergesellschaftung der Gesellschaftlichkeit etc. folgend in der Praxis und deren Theoretisierung erst schrittweise ausbilden können. Bestehen ja die ersten primitiven Formen der Entfremdung gerade darin, daß das aus der Stummheit sich langsam und widerspruchsvoll herausarbeitende Menschengeschlecht seine eigenen Taten und Errungenschaften transzendenten Mächten zuschreibt, sie als deren Geschenk betrachtet. Und auch ihre Ablösung durch das gedankliche Verherrlichen einer abstrakt-allgemeinen Notwendigkeit in Natur und Gesellschaft ersetzt letzten Endes dieses Entfremdetsein durch eine Entfremdung anderer Art, ohne die verdinglichte Grundauffassung der Welt (Dinge und davon unabhängig wirkende, sie bewegende »Kräfte«) im Denken zu zerstören, ohne den Menschen die Selbsterkenntnis aufzudrängen, daß ihr Leben selbst, das der Gattung ebenso wie darin das der Einzelmenschen ein großer, komplizierter und letzten Endes irreversibler, also historischer Prozeß sein muß. Hegel hat diesen großartigen Versuch, eine solche Auffassung auszubilden, eingeleitet, allerdings, wie wir wiederholt zeigen konnten, noch in einer idealistisch-logizistisch verzerrten Form. Erst bei Marx erlangt die Geschichte als alles fundierende Grundform eines jeden Seins ihre der Wirklichkeit objektiv immer entsprechendere Bedeutung. Erst durch seine neue, ontologische Methode wird es möglich, sowohl den Gesamtprozeß des Seins als Geschichte zu begreifen, wie daß in der Vergangenheit ihrem objektiv historischen Charakter entsprechend, bei allen wichtigen Vorstößen zur Erfassung von Detailprozessen eine solche Gesamtanschauung sich unmöglich entfalten und sich durchsetzen konnte.

Es wäre höchst illusionär, anzunehmen, diese Hindernisse gehörten heute bereits der Vergangenheit an. Die neue Konzeption der Geschichtlichkeit als oberste,

dynamisch zentrale ontologische Kategorie eines jeden Seins und darum auch, sogar vor allem des gesellschaftlichen Seins, ist heute noch weit entfernt davon, selbst die Seinsanschauungen der sich zum Marxismus Bekennenden gedanklich zu beherrschen. Um die Frage gleich an der Oberfläche der Unmittelbarkeit zu illustrieren, sei schon jetzt darauf hingewiesen, daß dieser radikal neue »Historismus« mit den früheren Geschichtsauffassungen sehr wenig gemeinsam hat, obwohl natürlich nicht nur der Geschichtsprozeß selbst, wie eine ganze Reihe von Versuchen, die Irreversibilität der Prozesse in Einzelkomplexen gedanklich darzulegen, sehr viel zur Möglichkeit seiner Erkennbarkeit beigetragen hatten.[124] Natürlich zumeist nur durch das Aufdecken von real sich vollziehenden irreversiblen Prozessen, woraus in den meisten Fällen auch die Erforscher selbst keine generellen, auf die Totalität eines jeden Seins bezüglichen Folgerungen gezogen haben. Das hat erst der junge Marx getan und, wie wir sehen konnten, letzthin ohne äußeren Erfolg, selbst bei der Mehrzahl derjenigen, die sich zu seiner Lehre bekannt haben.

Dieser Mißerfolg hat tief in der bisherigen Entwicklung verwurzelte Gründe. Vor allem wahrscheinlich darin, daß die unmittelbaren und wissenschaftlich laut gewordenen Versuche, die Geschichte als Wissenschaft zu betreiben, von dem Zentralproblem viel entschiedener ablenkten, als sich ihm auch nur anzunähern zu versuchen. Geschichte ist zwar erst in der Neuzeit bewußt zur Wissenschaft geworden, was sie früher weder der Absicht noch sehr oft der konkreten Methode nach kaum war. Gerade das Zur-Wissenschaft-Werden, hat sie dazu gebracht, auf eine Universalität methodologisch immer bewußter zu verzichten. Das hat natürlich tiefgreifende ideologische Gründe. Für die herrschenden Klassen einer jeden Gesellschaft lag es stets nahe, die gerade vorhandene Gesellschaftsform als etwas Endgültiges, keiner Weiterführung mehr Bedürftiges ideologisch darzustellen. Von der Fabel der Menenius Aggrippa, die anscheinend viel älter ist, als der Zeitpunkt, seitdem wir sie kennen, bis zum romantischen »Historismus« nach der Französischen Revolution ist eine solche, freilich in verschiedenen Epochen verschiedene Linie feststellbar, die zuletzt ideologisch darin gipfelt, daß Revolutionen ihrem Wesen nach »unhistorisch«, ja »antihistorisch« seien. Das Historische am Sein wurde also auf die »organische« gesellschaftlich reibungslose

124 Man denke an viele Ergebnisse der Geologie, an die revolutionäre Wendung, die Darwin, seine großen Vorläufer, seine würdigen Nachfolger im Gesamtbild der organischen Natur vollzogen haben, an eine ganze Reihe der ethnographischen Forschungen etc. Ja es ist unzweifelhaft, daß die moderne Atomphysik seit Planck, obwohl sie sich selbst noch keineswegs als historische Betrachtung der anorganischen Natur ansieht, einen der wichtigsten Schritte für den wissenschaftlichen Aufbau der Geschichtlichkeit als zentraler Seinskategorie getan hat.

Evolution reduziert. Die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat vielfach diese Tendenz weitergebildet: von Ranke bis Rickert und über ihn hinaus die Geschichtswissenschaft formell zu einer immer mehr als »exakt« intentionierten Einzelwissenschaft, dem wahren Gehalt nach ideologischen Faktor, den wirklichen historischen Prozeß (selbst im methodologisch eingeschränktesten Sinn) zur ideologischen Stütze der Konservierung des gerade Bestehenden zu machen.

Es ist klar, daß die Marxsche Universalität der Geschichtlichkeit mit Tendenzen dieser Art nichts gemeinsam hat. (Von bestimmten Techniken in der Feststellung von Tatsachen natürlich abgesehen.) Sie kann sich also nur als Gegensatz zu ihnen wissenschaftlich wie ideologisch durchsetzen. Damit fällt ein Licht auf die Hauptschwierigkeit: eine Theorie kann sich gesellschaftlich nur dann durchsetzen, wenn zumindest eine der jeweils gewichtigen Gesellschaftsschichten in ihr den Weg zum eigenen Bewußtmachen und Ausfechten jener Probleme erblickt, die sie für ihre eigene Gegenwart als unerläßlich betrachtet, wenn sie also für diese *auch* zur wirkenden Ideologie wird. Das war der Fall bei Kopernikus und Galilei, bei Descartes und Spinoza, zuletzt bei Darwin. Natürlich ist Breite und Tiefe solcher Wirkungen in jedem Fall außerordentlich verschieden, je nachdem, welche Problemkomplexe des gesellschaftlichen Lebens durch den neuentdeckten Aspekt der wahren Beschaffenheit des Seins so weit berührt werden, daß die Folgen der Umstellung auf die praktische Aktivität der Menschen, eventuell bis hinunter ins Alltagsleben, bis hinauf zur Weltanschauung fühlbar werden.

Die gegenwärtige Lage ist aber so, daß die Art der Menschen, sich an der Praxis, an der sie unterbauenden Wissenschaft und ihre allgemeine Einstellung zur Lebensführung zu halten, im schroffen Gegensatz dazu steht, das Marxsche Prinzip auch nur ernsthaft zu erwägen. Natürlich ist diese Feststellung heute nicht mehr ganz genau. Denn einerseits hat die vor kurzem offen einsetzende Krise der Manipulationswirtschaft die Gebundenheit der »entideologisierten« Ideologie mit ihrer »ewig« gemeinten Alleinherrschaft etwas in Wanken gebracht. Freilich gibt es auch heute noch angesehene Theoretiker, die in ihr das Ende (d. h. die letzte Aufgipfelung) der Geschichte erblicken. Andererseits ist die gegen die Universalität des Manipulationssystems einsetzende Opposition noch weit davon entfernt – auch dort, wo eine gewisse Sympathie mit dem Marxismus, eine gewisse Annäherung an seine Lehre im Entstehen begriffen ist –, an die wirkliche Seinsauffassung des Marxismus einen Anschluß auch nur zu suchen. Es ist nicht hier der Ort, einen – durchaus möglichen – Katalog jener Einstellungen zur Wirklichkeit und zu ihrer gedanklichen Bewältigung auch nur anzudeuten, die diesen äußerst kontrastierenden Entgegensetzungen, dieser völligen Fremdheit objektiv zugrunde liegen. Das sozial entscheidende Moment ist dagegen – wie

immer es bewertet wird – allgemein bekannt, wenn auch äußerst selten bewußt erfaßt und offen ausgesprochen. Es ist die generell herrschende Tendenz, eine jede Aktivität der in der Gesellschaft wirkenden Menschen auf das Niveau einer unbeschränkten Herrschaft ihrer Partikularität herabzudrücken. Eine solche Tendenz ist freilich im Kapitalismus immer vorhanden gewesen. Allerdings in einer weitgehend widerspruchsvollen Weise. Die von uns bereits gestreifte Grundlage, daß die unverhüllte und absolut gewordene Vorherrschaft der rein ökonomisch-sozialen Motive im menschlichen Handeln, die zufällige Beziehung des Individuums zur eigenen Gattungsmäßigkeit, spontan in der Richtung wirkt, den aus der Partikularität des Menschseins unmittelbar und ausschließlich entstammenden Motiven eine auch innere Vorherrschaft zu geben, ist von vornherein offenkundig. Allerdings muß zugleich wahrgenommen werden, daß dieses Motiv vorerst als beschleunigendes Prinzip des Zurückdrängens der Naturschranken, als Destruktion der bornierten Vollendungen, die in den vorangegangenen primitiveren, »naturgebundeneren« »traditionshafteren« Gesellschaften eine nicht unbeträchtliche Rolle spielten, wirksam wurde. In diesem Sinne, indem in ihm auch die Tendenzen wirksam sind, eine Gattungsmäßigkeit an sich höherer, reiner gesellschaftlicher Art ins Leben der Menschen einzuführen, werden viele Widersprüche im Frühkapitalismus verständlich. Das Citoyenideal der großen Revolutionen, vor allem der französischen, die sich weitgehend von den religiösen und »naturbehafteten« Bestandteilen sozial gereinigt haben, ist freilich in einem seinsmäßig realen Sinn nur im revolutionären Übergang, in den revolutionären Zerstörungsbestrebungen gegenüber dem Feudalismus, weniger im gesellschaftlichen Sein der kapitalistischen Gesellschaft selbst fundiert. Marx, der in seinen historischen Schriften über die revolutionären Krisen von 1848 diese Lage mit allen ihren Folgen eingehend analysiert, sagt über den großen Citoyenaufschwung der großen Revolution ab 1789: »Aber unheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es jedoch des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlachten, um sie auf die Welt zu setzen.« Daher der Rückgriff auf die Ideologien des seinsmäßig davon radikal verschiedenen antiken Citoyentums. Die revolutionären Ideologien fanden darin »die Ideale und die Kunstformen, die Selbsttäuschungen, deren sie bedurften, um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten«.[125]

Marx hat bereits in den vierziger Jahren klar gesehen, daß es sich hier um etwas grundlegend Neues handelt, wodurch die kapitalistische Gesellschaft für die reale

125 Marx: Achtzehnter Brumaire, Wien/Berlin 1927, S. 22.

Neustellung der Probleme des menschlichen Gattungslebens wirksam wird. In der »Judenfrage« heißt es: »Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben.« Wir haben früher in anderen Zusammenhängen die Entwicklung geschildert, in der die Menschen infolge des Aufhörens der stummen Gattungsmäßigkeit (als gesellschaftliche Kämpfe um das Artikuliertwerden der neuen »Sprache«) sich annäherten. Der hier von Marx aufgezeigte Gegensatz ist eine neue, wichtige Etappe dieses Weges. Die dabei entstehenden Widersprüche bringen diesen Gegensatz, der bis zur schroffen Spaltung der Verhaltensweisen des Menschen zu seiner gesellschaftlichen Umwelt führt, aktiv und real ans Tageslicht. Marx sagt: »Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben in *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zu Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde.«[126] Die Anspielung auf die Analogie mit der Religion ist ideologienkritisch berechtigt. Die Rolle, die Jesus von Nazareth im entfalteten Feudalismus spielt, ist der von Robespierre und St. Juste in 1848 in mancher Hinsicht verwandt, obwohl die reiner entwickelte Gesellschaftlichkeit im Kapitalismus zugleich so bedeutsame Kontraste geschaffen hat, daß diese geeignet sind, die Ähnlichkeiten zu verdecken. Die revolutionären Gesetzgeber der großen Wende am Ende des 18. Jahrhunderts haben deshalb im Widerspruch zu ihren allgemein theoretischen Idealen, aber im Einklang mit dem gesellschaftlichen Sein des Kapitalismus seinsmäßig folgerichtig gehandelt, wenn sie in ihren Konstitutionen den idealistischen Vertreter der Gattungsmäßigkeit, den Citoyen, dem den Materialismus dieser Gesellschaft repräsentierenden Bourgeois untergeordnet haben. Diese Bewertung des Seinsgewichts hat auch später die gesamte kapitalistische Entwicklung beherrscht. Je energischer sich die Produktion entwickelte, desto mehr wurde der Citoyen und sein Idealismus zum dirigierten Bestandteil der universell-materiellen Herrschaft des Kapitals. Natürlich ging das nicht ohne Fraktionskämpfe vor sich. Der Wettstreit von Liberalismus (Anerken-

126 MEGA I/1, Erster Halbband, S. 584.

nung und Durchsetzung dieser materiellen Suprematie) und Demokratie (Versuch der Anknüpfung an die Traditionen der großen Revolutionen) mußte aber der ökonomischen Entwicklung des kapitalistischen Seins entsprechend mit dem Sieg des ersteren, mit der Verwandlung aller einst antifeudal intentionierten Reformen (allgemeines Wahlrecht, Pressefreiheit etc.) in Instrumente der unbeschränkten Herrschaft des Kapitals enden. Diese Beschaffenheit des Kapitalismus mußte eine universelle Entfremdung des Menschen mit sich führen. Wir haben bei Behandlung dieser Frage hervorgehoben, daß auch die Entfremdung eine universelle werden mußte, nur mit entgegengesetzten Gefühlsbetonungen, je nach Klassenlage.

Wie seinerzeit ebenfalls hervorgehoben wurde, gewinnt auch die Entfremdung immer reiner gesellschaftliche Züge. Daß sie in der Kapitalistenklasse, je reiner sich ihre Ökonomie entfaltet hat, eine ununterbrochene Steigerung erfahren muß, versteht sich von selbst; je energischer sich die auf sämtliche Momente der Lebensführung ausdehnende Herrschaft des materialistischen Bourgeois über den Citoyenidealismus durchsetzt, desto mehr. Aber auch auf der Gegenseite mußte der Kampf gegen die Entfremdung wesentliche Änderungen durchmachen. Auch deren Inhalte und Formen sind von der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus bedingt. Marx hat diesen historischen Prozeß genau verfolgt. Er hat gezeigt, wie aus den grausamen Weisen der ursprünglichen Akkumulation die kapitalistische Ordnung der Ökonomie erstand. Er schließt seine genaue historische Darstellung mit der ironischen Charakteristik des daraus entwachsenden Normalzustandes: »Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ›Naturgesetzen der Produktion‹ überlassen bleiben.«[127] Diese normale Entwicklung enthielt aber in den Formen der Ausbeutung und dadurch vermittelt in der allgemeinen menschlichen Entfremdung genug Elemente, um auf der Seite der Ausgebeuteten mehr oder weniger bewußte revolutionäre Gegenkräfte auszulösen, die sich eben in den Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts, wie allgemein bekannt, auch gezeigt haben. Schon bei dem jungen Marx ist es klar ersichtlich, wie die lange Arbeitszeit, der unmenschlich niedrige Arbeitslohn Lagen schaffen, aus denen nur die radikale Revolution einen Ausweg zu zeigen vermag. Ihre gründliche Fundiertheit im unmittelbar ökonomisch bestimmten Sein zeigt deshalb die Richtung für die Bewegung auf: wie aus dem Kampf um ein materiell einigermaßen menschenwürdiges Leben die totale Umwälzung der gesamten Gesellschaft organisch herauswachsen kann. Zweifellos war dies die materielle wie ideologische Grundlage, die die revolutionäre Arbeiterbewegung in der Mitte und zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ideologisch bestimmte.

127 Marx: Kapital I, S. 703

Marx selbst jedoch hat noch eine wesentliche Änderung im ökonomischen, seinshaft entscheidenden Aufbau und Bewegungsrichtung der kapitalistischen Ökonomie festzustellen vermocht. Wir meinen den Übergang der ausschlaggebenden Ausbeutungsform vom absoluten Mehrwert, dessen Genesis in der Analyse des Abschlusses der ursprünglichen Akkumulation dargelegt wurde, zu der mit der Vermittlung des relativen Mehrwerts. Sein Wesen wird von Marx zugleich konzentriert und das Wesen betonend so beschrieben: daß im Gegensatz zum absoluten Mehrwert nicht die Arbeitszeit verlängert werden muß, damit es zur Erhöhung des Mehrwerts komme, sondern die zur Selbstreproduktion des Arbeiters notwendige Arbeit muß verkürzt werden, »durch Methoden, vermittels deren das Äquivalent des Arbeitslohns in weniger Zeit produziert wird«. Statt also die Arbeitszeit zu erhöhen, werden die technischen Prozesse der Arbeit und die gesellschaftlichen Gruppierungen durch und durch revolutioniert. Das bringt eine neue Periode der kapitalistischen Produktion hervor: »An die Stelle der formellen tritt die reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital.«[128] Daß damit – natürlich den Klasseninteressen der Bourgeoisie entsprechend – die Gesellschaftlichkeit der gesellschaftlichen Reproduktion der Menschen gesteigert wird, ist evident. Es wird zugleich klar, daß die Unmittelbarkeit des revolutionären Reagierens auf die kapitalistische Ausbeutung dadurch gleichfalls eine Abschwächung erfährt. Dieser Wandel als Wirkung der Kategorienänderung im Prozeß der Ausbeutung spiegelt sich auch in den verschiedenen revisionistischen Bewegungen, denen entsprechend die revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft keinen organischen Bestandteil des Marxismus bildet, sondern eine fremde (nach Bernstein: bloß blanquistische, d. h. citoyenhafte) Zutat. Die Versuche der Widerlegung des Revisionismus bei Bewahrung der alten ökonomischen Begründungen endeten in einen Eklektizismus, der dem Walten der Revolution im Marxismus einen idealistisch-utopischen, beliebig manipulierbaren, darum praktisch ohnmächtigen »Citoyen«-Charakter verlieh.

Die bedeutende theoretische Tat Lenins ist die Auflehnung gegen dieses, am gesellschaftlichen Sein des Proletariats, seiner Ausbeutung und Entfremdung achtlos vorbeigehende falsche Dilemma. Sie enthält aber noch nicht eine neue, vertiefte Analyse der Änderung der ökonomischen Seinslage selbst. Wenn Lenin diese später in der Ökonomie des Imperialismus zu finden meinte, so wies er, ebenso wie gleichzeitig Rosa Luxemburg, mit großem Recht auf eine der wichtigsten Erscheinungsweisen der ökonomisch geänderten Lage; beide erreichen jedoch in ihrer kritischen Analyse die ökonomischen Fundamentalkategorien nicht. Rosa Luxemburg kontrastiert die spontan-revolutionäre Praxis des Proletariats mit seinem opportunistischen Dirigiertsein bei einem normal funktionierenden Kapitalismus und landet damit bei der Konzeption eines spontan-automatischen, »notwendigen« Inerscheinungtreten des subjektiven Faktors in objektiv revolutionären, aber zumindest auch auf revolutionäre Möglichkeiten intendierenden Lagen. Diesem gegenüber ist die Analyse Lenins kritischer. Am Vorabend der Oktoberrevolution, gegen Sinowjew polemisierend, zeigt er, daß auch spontan-vehemente Auflehnungen des subjektiven Faktors gegen das bestehende kapitalistische System einen Alternativcharakter haben müssen, also spontan sogar ins direkt Reaktionäre umschlagen können.[129] Diese berechtigte Kritik ist bei ihm mit einer richtigen, tiefgreifenden Analyse der allgemeinen Handlungsmöglichkeiten der Menschen im Kapitalismus verknüpft, mit der Erkenntnis, daß die bloß spontane Auflehnung der (partikular bleibenden) Menschen, auch wenn sie Massen erfaßt, den Rahmen des Kapitalismus keineswegs notwendig-spontan sprengt. Wenn er in »Was tun?« die von ihm »tradeunionistisch« genannte Spontaneität mit dem individuellen Terror der Sozialrevolutionäre auf eine Stufe stellt,[130] ist seine Ideologienkritik weitgehend auch für gegenwärtige Aktionen einer reinen Spontanität gültig. Der Ausweg aus diesem Steckenbleiben in der bloßen Spontanität, die die normale Handlungsweise der partikularen Menschen charakterisiert, sucht Lenin, ebenfalls mit Recht, in ihrer ideologischen Überwindung, die darauf basiert ist, daß die Überwindung der Partikularität mit allen ihren aktionsmäßigen und theoretischen Folgen nur ein Bewußtsein sein kann, das an den Menschen »von außen« herangeführt wird, ein politisches Klassenbewußtsein. Er beschreibt das so Entstehende folgendermaßen: »Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen sämtlichen Klassen.«[131] Damit ist ein höchst wichtiger Schritt zur Überwindung der falschen »Verwissenschaftlichung« des Marxismus dieser Zeit getan. Für Marx selbst war die Ökonomie immer die materielle Grundlage für die entscheidenden (kategoriellen) Formen des menschlichen Lebens, für ihre historische Entwicklung, deren allgemeinster Ausdruck sich als die jeweilige Entfaltung

128 Ebd., S. 474.

129 Lenin Werke, Bd. XXI, a. a. O., S. 437/438.
130 Ebd., Bd. IV/2, S. 212.
131 Ebd., S. 216/217.

der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit real konkretisiert. Indem seine Nachfolger aus dieser universellen Basis des menschlichen Seins eine davon isolierte »Einzelwissenschaft« gemacht haben, konnten sie in ihren partiellen Zusammenhängen nur Beziehungen auf die Aktivitäten der bloß partikularen Menschen entdecken, so daß selbst deren totalste Synthese nicht über diese Partikularität hinauszuweisen vermochte. Indem nur – in einer auf dieser Grundlage konsequenten Weise – jede nicht strikt ökonomische Äußerung des Menschenlebens dieser künstlich isolierten Ökonomie als davon mechanisch abhängiger (oder idealistisch verselbständigter) Überbau gegenüberstand, mußte die Ökonomie selbst jede innere Gebundenheit an die menschliche Gattungsmäßigkeit und ihre geschichtliche Bewegungsweise verlieren, einerlei, ob die »einzelwissenschaftliche« Beziehung von Basis und Überbau idealistisch »geltend« oder mechanisch-materialistisch »gesetzmäßig« formuliert wurde. Lenins Lehre vom nicht mehr spontanen, »von außen« herangebrachten Klassenbewußtsein des Proletariats ist also der einzige große theoretische Vorstoß zu einer Erneuerung des Marxismus, zur Herstellung ihrer echten, auf das Sein begründeten Totalität und weltgeschichtlichen Bewegtheit.

Die einzige wichtige – damals nicht sichtbar gewordene und darum falsch kritisierte – Schwäche dieser großzügigen, Marx wirklich der Gegenwart revolutionär entgegenbringenden Konzeption Lenins ist, daß sie sich zu ausschließlich, zu unbedingt auf die Umwälzung der Ideologie konzentriert und diese darum nicht konkret genug an die Veränderung des umzuwälzenden Objekts, der kapitalistischen Ökonomie orientiert. Es darf freilich dabei auch nicht verschwiegen werden, daß Marx selbst aus der von uns zuletzt angeführten, von ihm selbst als grundlegend betrachteten Änderung der kapitalistischen Ökonomie infolge der Tendenz zur Vorherrschaft des relativen Mehrwerts in der Ausbeutung der Arbeiter nie ausgesprochene Konsequenzen für die revolutionäre Bewegung gezogen hat.[132] Auch bei Lenin fehlt selbst eine Anspielung darauf, ob seine so

132 Mit dem erneuten Hinweis auf die Wichtigkeit der diesbezüglichen Ausführungen von Marx soll keineswegs behauptet werden, diese Änderung wäre der ökonomische Schlüssel oder auch nur ein Schlüssel zum wirklich grundlegenden Verständnis des gegenwärtigen Kapitalismus. Das können nur gut fundierte Einzelforschungen bestätigen oder verneinen. Marx sprach – und wir tun es auch, indem wir ihn zu interpretieren versuchen – bloß davon, daß diese höchst wichtige Differentiation sich in seiner Gegenwart durchzusetzen begann. Wie weit ihr in der ökonomischen Begründung des heutigen Kapitalismus eine wichtige oder episodische Rolle zukommt, ob sie als Übergangskategorie bedeutsam oder vernachlässigbar ist, können nur Einzelforschungen der heutigen ökonomischen Welt entscheiden. Diese Bewertungen erheben keinen Anspruch darauf, in dieser Frage auch nur konkret Stellung zu nehmen.

wichtige Unterscheidung zwischen tradeunionistischem und politischem Klassenbewußtsein von einer Änderung im gesellschaftlichen Sein des Kapitalismus hervorgerufen und auf diese speziell bezogen oder für jedes Stadium der Entwicklung in gleicher Weise gültig wäre. Es bleibt so bei einer – bedeutsamen – ideologischen Gegenüberstellung zweier Verhaltungsarten. Das hat allerdings in der späteren Entwicklung verhängnisvolle Konsequenzen gehabt. Die ideologische Allgemeinheit schien nämlich für Stalin und seine Anhänger die Möglichkeit zu bieten, ihre eigene politische Ideologie, die in allen einigermaßen wichtigen Fragen der strikte Gegensatz der Leninschen gewesen ist, als deren angemessene Fortführung darzustellen. Dadurch wurde sie zum Instrument eines sozialistisch-bürokratisch manipulierten »Citoyentums«, worin die von Marx gefundene und von Lenin konkretisierte Überwindung des bürgerlichen Dualismus sozialistisch formell vereinigt und gerade dadurch für die Praxis der Gegenwart kompromittiert wurde. Soll sie erneuert werden, muß das von Lenin Versäumte nachgeholt werden: das Aufzeigen jener ökonomischen Grundlagen, ihrer Entwicklungstendenzen, die es gestatten, hier – und gerade hier – endlich die Überwindung der Bourgeois-Citoyen-Dualität und darin vor allem die Herrschaft des rein partikularen Menschentums über die auf eine neue, nicht mehr notwendig entfremdete Gattungsmäßigkeit orientierte zu verwirklichen.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden: das setzt eine weitgehende, wissenschaftlich genaue Kenntnis der Ökonomie jener Formationen voraus, in denen diese Tendenzen verwirklicht werden können und sollen. Die bisherigen Darlegungen jedoch haben uns, so wenigstens hofft es der Verfasser, in die Lage versetzt, etwas genauer ins Auge zu fassen, was dabei unter Wissenschaftlichkeit verstanden werden soll. Wenn wir auch in dieser Frage auf die Methode von Marx zurückgreifen, so zeigt sich dabei sogleich als eine ihrer bahnbrechendsten Ergebnisse, daß sie die bis dahin oft errichtete chinesische Wand zwischen Wissenschaft und Philosophie niedergerissen hat. Das bedeutete natürlich niemals den Versuch, die Eigenart der beiden letzthin zusammengehörigen und doch in Zielsetzung und Methoden unmittelbar so verschiedenen, ja zuweilen sich bis zur Gegensätzlichkeit zuspitzenden Gebiete mechanisch zu homogenisieren. Es bedeutet im Gegenteil die Einsicht, daß beide, in ihrer Verschiedenheit einander letzthin ergänzende theoretisch-praktischen Aktivitäten des Menschengeschlechts werden müssen, um ihre echten Erkenntnisfunktionen in echter Weise erfüllen zu können.

Damit sind wir nochmals zum Punkt gelangt, wo der Gegensatz im Verhältnis der Kategorien zum Sein bei Marx und im bürgerlichen Denken deutlich sichtbar wird. Kategorien sind für Marx, wie wir wiederholt gezeigt haben, »Daseinsfor-

men, Existenzbestimmungen«, d. h. sie sind Teile, Momente, Beweger und Bewegte jenes großen, irreversiblen Prozesses, den wir in allgemeinster Weise als Sein zu bezeichnen pflegen. Daß sie daher im unmittelbaren Alltagsleben der Menschen (ja, wie wir gesehen haben, für jedes Wesen, das imstande ist, seine Umwelt irgendwie wahrzunehmen und auf das, wie immer, Wahrgenommene irgendwie zu reagieren) als Objekt ihres Handelns, als objektive Seinsweisen, die diese Aktivitäten real beeinflussen eine oft episodische, oft höchst wichtige Rolle spielen, ist, wie wir schon früher gezeigt haben, eine Tatsache des Seins selbst. Dabei ist es zwar in seinen Folgen oft höchst wichtig, wie, wie weit etc. diese Einwirkung richtig begriffen wird; als Seinstatsache muß sie jedoch in allen Fällen anerkannt werden.

Die bürgerlichen Denkweisen gehen seit langer Zeit andere Wege. Es gibt – in ihrem Sinn – bestimmte philosophische Methoden (Logik, Erkenntnistheorie, Semantik etc.), die eigens dazu geschaffen wurden oder dem menschlichen Geist seinem Wesen nach innewohnen, um mit deren Hilfe alle als Denkbestimmungen vorgestellten Kategorien erkennen zu können. Die Einzelwissenschaften also, die mit der Empirie, d. h. einer Gegebenheitsform, in der die Kategorien an sich nicht sichtbar und ergreifbar werden können, konfrontiert sind, arbeiten entweder »empirisch«, d. h. ohne Rücksichtnahme auf die Kategorien, oder »kritisch«, indem sie aus einer gleichzeitigen oder vergangenen Philosophie Kategorien entnehmen und diese auf die Synthesen ihres Erfassens der Wirklichkeit »anwenden«. Im letzteren Fall ergibt sich ein Bild der Wirklichkeit, als ob diese nur im Rahmen der Geltung bestimmter, anerkannter Kategorien wissenschaftlich richtig erfaßt werden könnte. Natürlich setzen sich trotzdem auch in dieser Konzeption (trotz ihres Wesens), die Einzelwissenschaften und Philosophie künstlich voneinander isoliert, sie in der Praxis einander ausschließend gegenüberstellt, die Folgen des Seinscharakters der Kategorien – allerdings bloß praktisch – doch durch. Vor allem darin, daß die Philosophien oft dazu gezwungen sind, in Ergebnissen und rein methodologisch gemeinten inneren Neuerungen der Einzelwissenschaften, Grundlagen zu Modifikationen der Kategorienlehre zu erblicken und sie deshalb in ihre Systeme einzubauen. Ja man kann vielleicht ohne allzu große Übertreibung sagen, daß ein beträchtlicher Teil der auch heute geltenden philosophischen Kategorienbestimmungen aus solchen Quellen entstammt, auch wenn sie oft mit dem realen Aufbau, den realen Bewegungsweisen des Seins selbst nichts zu tun haben. In den Einzelwissenschaften geht freilich im allgemeinen das Gefühl für das wirkliche Sein, für die echte Bewegtheit des jeweils untersuchten Gebiets verloren. Äußerliche, formelle Strukturformen wachsen zum Ersatz der wirklichen Daseinsweisen empor, und die gleichfalls unter solchem Einfluß

stehende, jedoch in entscheidenden Fragen von den Manipulationsinteressen des Kapitalismus geleitete Philosophie entfernt sich immer mehr von Anerkennung und Analyse des wirklichen Seins. Kant hat noch ein – wenn auch unerkennbares – An-sich-Sein anerkannt; im Neukantianismus und noch mehr im Positivismus und Neopositivismus ist das Hauptbestreben: das Sein überhaupt aus der Erkenntnissphäre zu eliminieren. Diese »Objektivität« ohne Seinsgrundlage von Wissenschaft und Philosophie ist gerade dazu geschaffen, um die menschlichen Aktivitäten zu »entideologisieren«, d. h. zu bloßen Objekten einer Manipulation (vermittels der universellen Allmacht der »Informationen«) zu verwandeln.

Es ist nur allzu verständlich, daß bei einem solchen Zusammenwirken von Einzelwissenschaften und Philosophie aus der Geschichte gleichfalls eine Einzelwissenschaft ohne ausstrahlende Wirkung auf andere Disziplinen werden mußte. Die Geschichtlichkeit selbst beschränkt sich nicht bloß auf das gesellschaftliche Sein in engerem Sinne, sondern darin noch auf dessen höherentwickelten Stufen. Schon der Ausdruck »prähistorisch« zeigt diese Tendenz an, sie begrenzt ja den Bereich des eigentlich Geschichtlichen in der Vergangenheit. Dieser Beschränkung, die den »Anfang« der Geschichtlichkeit ausschaltet, entspricht eine, die auf das Ende gerichtet ist. Daß unmittelbar seinsmäßig für jeden Menschen seine Gegenwart als etwas unaufhebbar Gegebenes erscheint, ist selbstverständlich, und solange diese Vorstellung bloß in ihrer Unmittelbarkeit gedacht bleibt, muß sie an der Wirklichkeit nicht unbedingt vorbeigehen, ja sie kann als kritische Urteilsenthaltung gegenüber von konstruiert konkreten Aussagen über die Zukunft zuweilen sogar erkenntnismäßig nützlich werden. Wenn man jedoch die Gegenwart zu einer unveränderlichen Gegebenheit erstarren läßt, muß das Historische bloß auf die Vergangenheit beschränkt und die Gegenwart als etwas dem Wesen nach sich nicht mehr Weiterentwickelndes aufgefaßt werden. Schon 1847 schrieb Marx gegen Proudhon, der die Verwandlung des Feudalismus in Kapitalismus historisch verfolgen wollte, aber darüber hinaus keinen Spielraum für historische Entwicklung erblickte: »Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.«[133] Das hat natürlich vor allem ideologische Gründe: jeder Klassenideologe ist geneigt, den von ihm als Lösung aller Probleme erscheinenden Gesellschaftszustand als »Ende der Geschichte« aufzufassen. Darum können sich in diesen methodologischen Lösungsversuchen konservativ-romantische und fortschrittsbegeisterte Ideologien in ihren abstrakten Prinzipien begegnen. Darum ist es sicherlich kein Zufall, daß die überwiegende Mehrzahl der

133 Marx: Elend der Philosophie, a. a. O., S. 104.

sogenannten Geschichtsphilosophen ihre Betrachtungen mit einem »Ende der Geschichte« gedanklich zu krönen versucht. (Das ist in unserer Zeit bei den verschiedensten Konstruktionen von Spengler bis Gehlen sichtbar.)

Die Degradierung der Geschichte zu einer Einzelwissenschaft unter vielen anderen hat aber noch weiter ausgreifende Folgen. Nicht nur der Gesamtumfang des Geschichtlichen wird künstlich eingeschränkt, auch die seiende Totalität einer jeden Geschichtsetappe muß zwischen den ebenso eingeschränkten verschiedenen Einzelwissenschaften »fachgemäß« aufgeteilt wreden; d. h. die existierende Totalität des Gesellschaftlich-Geschichtlichen muß auf der ganzen Linie eine so geartete Zerstückelung in genau getrennte »Spezialgebiete« erfahren.[134] So hat die Geschichtlichkeit als universeller Gesichtspunkt im Herantreten an die Wirklichkeit ihren Einfluß auf die Wissenschaften immer mehr verloren. Die Forderungen der »fachlichen Differenzierung«, der Beschränkung auf die »Exaktheit« infolge dieser Differenzierung etc. haben die Einzelwissenschaften immer unfähiger gemacht, auch Teilmomente des Gesamtprozesses seinsmäßig richtig zu erfassen. Da jedoch ein so entstehender Fachidiotismus (»exakte« Behandlung von Scheinproblemen) die Subsumtion der Einzelwissenschaften unter die universell kapitalistische Manipulation erleichtert und fördert, ist diese Tendenz auch in der offiziell-akademischen wissenschaftlichen Praxis vorherrschend geworden.

Geschichtlichkeit im Sinne von Marx ist dagegen ein universelles Prinzip, das berufen ist, nicht nur jede wissenschaftliche Behandlung des Seins, vor allem natürlich des gesellschaftlichen zu erfassen, sondern auch und vor allem die Aktivitäten der Menschen entsprechend zu beeinflussen, zu lenken. Ihr liegt die Einsicht zugrunde, daß einerseits alles – auch das materiell-»dinghaft« Gegebene – seinem wahren Sein nach ein irreversibler Prozeß von Komplexen ist, andererseits, daß solche Prozesse nie ein isoliertes, von anderen Prozessen »genau« trennbares Sein besitzen können, daß zwischen ihnen stets intensive oder extensive, stärkere oder schwächere Wechselbeeinflussungen walten, so daß die echte Beschaffenheit ihres Seins nur im Zusammenhang mit den Gesamtprozessen, in die sie sich seinshaft synthetisieren, nur in der Gesamtgesellschaft als

134 Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß diese Bemerkungen sich niemals gegen Spezialuntersuchungen richten. Diese sind natürlich für den wirklichen, sachlichen Fortschritt einer jeden Wissenschaft unerläßlich. Aber die Spezialuntersuchung als solche involviert keineswegs eine methodologische Beschränkung auf akademisch oder sonst konventionell abgezirkelte Sondergebiete. Gerade die Spezialuntersuchungen, mit denen jedes Werk von Marx erfüllt ist, sowie seine methodologischen Äußerungen in Briefen etc. zeigen, daß es sich um die Arbeitsweise, um die Art des Herantretens an die Gegenstände handelt und nicht um eine formelle Thematik, um jene, die generell die Methode der bürgerlichen (und oft der sich marxistisch nennenden) Untersuchungen bestimmt.

prozessierende Totalität in angemessener Weise begriffen werden kann. Es sei hier nochmals betont: Die Totalität ist bei Marx stets eine Totalität aus Totalitäten, weshalb auch jedes – oft erkenntnismäßig unerläßliche – Stehenbleiben bei einer solchen Totalität in bestimmtem Sinn immer etwas bloß Relatives bleiben muß, indem man, oft aus wohlfundierten Erkenntnisgründen bewußt auf die Untersuchung weiterumfassender Totalitäten verzichtet. So hat z. B. die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins aus eigener Dynamik durchgesetzt, daß sie nur als Bewegung zur echten Totalität des Menschengeschlechts begriffen werden kann. Der kosmische Zusammenhang, die Auswirkung unseres Planetenschicksals auf das der Menschengattung bleibt dabei seinshaft verbunden und wirkend (ebenso wie das des Sonnensystems auf das unseres Planeten etc.), kann aber infolge der ungeheuren Zeitabstände, in denen sie zur realen Wirksamkeit gelangt, bei der theoretischen Behandlung der Menschengattung ohne Schaden konkret vernachlässigt werden.

Für den so gewordenen und werdenden Seinsprozeß der Menschengattung spielen zwei, zugleich einheitliche, aber dual – die wirkende Totalität – getrennte Kategorien die entscheidende Rolle. In seinen Feuerbach-Thesen sagt Marx als Kritik Feuerbachs, der diese Probleme als die des abstrahierend erfaßten menschlichen Wesens philosophisch zu entziffern versuchte: »Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«[135] Die Grundlage dieses Ensembles ist in primärer Seinshaftigkeit der ökonomische Prozeß selbst, der aus der Arbeit emporwachsend als zentrale Seinsbestimmung des so entstehenden gesellschaftlichen Seins alle Entwickungslinien in primärer Weise bestimmt. Aber jede derart hervorgebrachte ökonomische Formation ist, gerade als ein jeweiliges Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur unablösbar von ihrer ökonomischen Beschaffenheit, sondern gerade als deren Verkörperung, als das reale Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse zugleich die Gestalt, das nicht mehr abstrahierte Sein des menschlichen Wesens, der menschlichen, nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit. Was wir früher als elementare Wirkung der kategorialen Verhältnisse und Prozesse auf ein noch nicht als bewußt charakterisierbares Niveau angedeutet haben, erscheint hier in ihrer höchsten, das entwickelteste Bewußtsein auslösenden, ihm den konkretesten Gehalt verleihenden Seinsform. Die Entwicklung der Menschengattung, ihre Geschichte als objektiver Prozeß verläuft in einer gedoppelten Bezogenheit auf diese ihre dual-einheitliche Basis, die in ihrer Gedoppeltheit simultan Erreger und

135 MEGA I/5., S. 535.

Objekt einer jeden Aktivität wird. Die kategoriellen Beziehungen, die im Bewußtsein der so handelnden Menschen entstehen, sind also dynamisch simultan Ursachen und Folgen des Geradesoseins, des sich Geradesoveränderns der Welt ihrer eigenen menschlichen Aktivitäten. Marx zieht also nur die gedanklichen Konsequenzen aus der unaufhebbar gegebenen Seinsgrundlage einer jeden menschlich-gesellschaftlichen Existenz, wenn er in der Praxis das reale Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins und Werdens erblickt: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch« – sagt er ebenfalls in den kritischen Thesen über Feuerbach. Aber er versäumt nicht, hinzuzufügen, daß diese Praxis nicht bloß der Motor jeder Bewegtheit dieses Seins ist, sondern zugleich der Schlüssel seiner echten und richtigen gedanklichen Begreifbarkeit: »Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.«[136]

Die von uns wiederholt als bahnbrechend, als prinzipiell Neues schaffend dargelegte Marxsche These von der Geschichtlichkeit als Grundlage eines jeden Seins und deshalb eines jeden richtigen Bewußtseins darüber, erhält ihre konkrete Gestalt erst, wenn sie mit der Seinsmäßigkeit der Kategorien, als notwendiger Folge der ursprünglichen Gegenständlichkeit eines jeden Seienden, mit der Praxis, mit den teleologischen Setzungen auf Grund von Alternativentscheidungen als elementarer Grundlage des gesellschaftlichen Seins als untrennbar zusammengehörig verstanden wird. Diese höchst entfaltete, konkret-kategorielle Form der Geschichtlichkeit erleuchtet für die rückblickende Erkenntnis auch das irreversible (historische) Bewegtsein der vorangegangenen einfacheren Seinsformen. Marx führt diese »post festum«-Erkennbarkeit in bezug auf die bürgerliche Gesellschaft und ihre Vorgänger detailliert aus, spielt aber in diesen Ausführungen deutlich darauf an, daß eine solche Erkenntnisweise eine notwendig auf alle Seinsweisen bezügliche allgemeine Geltung besitzt. Er sagt: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickelteste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das

136 Ebd.

Höhere selbst schon bekannt ist.«[137] Damit ist die Methode zur Erkenntnis des bisherigen Geschichtsablaufs in ihrer Allgemeinheit gegeben. Sie ist eine streng wissenschaftliche, die ontologisch darauf basiert ist, daß die realen Prozesse kausalen Charakters sind, daß in ihrem Bereich – mit der natürlichen Ausnahme der teleologischen Setzungen der menschlichen Praxis, deren reale Abfolgen allerdings gleichfalls kausalen Charakter haben – weder von einer objektiven Teleologie, noch von – aus einer wie immer gearteten Transzendenz – herauswachsenden Kräften auch nur die Rede sein kann. Diese ausnahmslose Herrschaft des kausalen Prinzips in sämtlichen Prozessen, die ein jedes Sein konstituieren, gestattet keine andere als eine Post-festum-Erkenntnis: eine auf abgelaufene Prozesse rückblickende, darum auf bereits unaufhebbaren, faktischen Ergebnissen der Prozesse fußende wissenschaftlich-historische Behandlung. Aus der Geschichtlichkeit des gesamten Seinsprozesses folgt also die methodologische Forderung der genauen Wissenschaftlichkeit dieses Erforschens.

Das ist deshalb auch die methodologische Grundlage der strengen Wissenschaftlichkeit des Marxismus. Daß diese Wissenschaftlichkeit in eine philosophische Betrachtungsweise übergehen kann und muß, folgt vorerst aus der seinsmäßigen Objektivität der Kategorien. Die Trennung, ja das ausschließende Einandergegenüberstehen von Wissenschaft und Philosophie erfolgt – einerlei ob mit klarem oder verworren-falschem Bewußtsein – aus einem dabei angenommenen Dualismus zwischen »ideenhaften« Kategorien und von ihnen – wirklich oder angeblich – geformtem Sein. Von diesem Standpunkt ist es für die methodologischen Folgen einerlei, ob jene Anschauungen, die die Kategorien nicht in ihrer ursprünglichen unaufhebbaren Gegenständlichkeit begreifen, sondern der unmittelbaren Erscheinungsweise ihrer Erkenntnis kritiklos folgend sie direkt als Produkte des Denkens ansehen, diese Unmittelbarkeit als Gabe einer transzendenten Macht oder dem (unableitbaren) menschlichen Bewußtsein notwendig zukommende geistige Potenz betrachten. Denn in beiden Fällen entsteht im Bewußtsein die kategorielle Beschaffenheit von Gegenständen, von ihren Gegenstandsbeziehungen daraus, daß in dem unmittelbaren Denkakt anscheinend eine der materiellen Wirklichkeit fremd gegenüberstehende, »geistige« Potenz erblickt wird, und diese soll nun in ihrer Unmittelbarkeit die kategoriellen Bestimmungen der Gegenstände von sich aus umreißen.

Wir haben hier beide Seiten der von Marx ins Auge gefaßten »conditio humana« vor uns. Auf der einen Seite, auf der des Seins die Aktivität, die Praxis als das, was die Menschen zu Menschen macht, das, was aus der inneren Dialektik ihrer

137 Rohentwurf, S. 25/26.

vereinten Praxis die Welt des Menschen entstehen läßt, auf der anderen die gesellschaftlich vermittelt jeweils gegebenen Gegenständlichkeiten der Objekte einer solchen Praxis, in der von der gesellschaftlichen Praxis bereits verarbeiteten oder den noch unberührten Gegenständlichkeiten der Naturtatsachen. In der Wechselwirkung beider »Welten« vollendet sich die Praxis, die menschliche Aktivität. Aus ihr entspringt die stets relative Bewußtheit als unerläßliche Vorbedingung der neuen, der aktiven Anpassung an die Umgebung. Das Bewußtsein ist seiner seinsmäßigen Genesis nach nichts mehr als das unerläßliche, fundierende Moment dieses neuen Seinsprozesses. Es darf uns also nicht überraschen, daß diese Bewußtheit lange Zeiten hindurch keine Bewußtheit über sich selbst gehabt hat. Daß eine solche nur auf relativ entwickelter Stufe überhaupt zu entstehen und wirksam zu werden imstande war. Genauer gesagt: mit der Entwicklung der Arbeit, mit der Entstehung der Arbeitsteilung, der von hier aus gesehen vermittelbaren Weisen der Praxis, die die Arbeitsentwicklung in einer gesellschaftlichen Gruppe praktisch möglich machten, dehnt sich naturgemäß der Umkreis dieser Bewußtheit immer mehr aus, löst sich von der alleinigen Gebundenheit an die Arbeit im strengen Sinn immer mehr ab, ohne freilich in den so entstehenden teleologischen Setzungen der Praxis die Verbindung mit ihr auch nur abschwächen zu wollen und zu können.

Der Gehalt einer solchen Bewußtheit ist in seiner Genesis, natürlich ohne Bewußtheit über das eigene Tun, er ist vor allem auf die kategorielle Beschaffenheit der Objekte der eigenen Praxis, auf die der Gegenstände und Prozesse, die für die aktive Anpassung unerläßlich sind, gerichtet. Auch hier setzen sich – infolge des Charakters der Kategorien als Daseinsbestimmungen – jene Anpassungsweisen fort, sich selbstredend unvergleich höher entwickelnd, die schon im biologischen (passiven) Anpassungsprozeß unerläßlich vorhanden waren. Der Sprung, der hier vollzogen wurde, läßt sich durch die Tatsachen selbst genau belegen: das spontane Gerichtetsein auf Gegenstände, auf deren Verbindungen, auf deren Prozesse etc., die spontane Anpassung an jene, die biologisch-vital wichtig sind, schlägt – dies ist der Sprung – objektiv wie subjektiv in das teleologische Setzen, in das vorangehende, mehr oder weniger bewußte Gerichtetsein auf dessen praktische Vorbedingungen um. Daß dabei, als Voraussetzung einer richtig funktionierenden Praxis ein gesteigertes Gerichtetsein auf die Kategorien entsteht, ist ganz deutlich schon aus der Beschaffenheit der Sprache, die zu den unerläßlichen Bedingungen einer funktionierenden Arbeit gehört und darum überall entsteht, wo der Mensch als Mensch aus dem Tierreich heraustritt, ablesbar. Wie verschieden die einzelnen Sprachen sich auch entwickelt haben mögen, eines ist ihnen als Sprung dem tierischen Zeichenverkehr gegenüber gemeinsam: schon ihre Elemen-

te, die Wörter, sind nicht wie jene unformulierten, unformulierbaren Zeichen, mit denen sich die Tierwelt in ihrer passiven Anpassung verständigt, vor allem an das konkrete hic et nunc etwa einer Gefahr gebunden, sondern drücken, soweit dies damals überhaupt erkennbar war, stets bereits eine als allgemein gemeinte Gattungsmäßigkeit ihrer Objekte aus, d. h. sie sind in den Tatsachen, auf die sie reagieren, spontan auf deren vorerst unmittelbar wahrnehmbare kategorielle Wesenheit orientiert. Darum kann sprachlich unmittelbar, in den Wörtern überhaupt nur die Gattung, die Tendenz zum Kategoriellen zum Ausdruck gelangen. Das ist bereits in der allerprimitivsten Sprache der Fall, und ihre Entwicklung geht, schon in »prähistorischen« Zeiten in die Richtung, diese Tendenz auf das Kategoriell-Gattungsmäßige, d. h. diese abstraktive Beschaffenheit der Wörter nur noch zu steigern. Um aber den Sprung richtig, also nicht als »Wunder«, als Sprung ins »Etwas« aus einem »Nichts« anzusehen, muß bemerkt werden, daß auch die tierische Zeichen-»Sprache« nie bloß Einzelnes, sondern stets auch Gattungsmäßiges zum Ausdruck bringt. Die durch den Sprung entstandene höhere Abstraktion macht es allerdings erst möglich, die so entstehenden Zeichen der Gegenstände und Prozesse als einheitliche Aussagenkomplexe zu synthetisieren, die einzelnen Zeichen von einem annähernden »Vorstellungs«niveau auf das der Annäherung an den Begriff zu erhöhen. Wenn auf höheren Entwicklungsstufen der Gesellschaft, in denen aus den Einzelnen bereits Individualitäten mit individuellen Formen der Praxis, mit dem Bedürfnis auch dies im Zusammenleben der Menschen zum Ausdruck zu bringen, entstehen, wird diese Abstraktheit der Sprache oft bewußt und kann sogar zum Gegenstand ihrer Kritik werden. Wir verweisen nur auf Schillers Epigramm »Die Sprache«, worin es heißt:

> »Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
> *Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon
> die *Seele* nicht mehr.«

Dieser Ausspruch, der in der Neuzeit keineswegs allein steht, sei nur als stimmungshaft-aufrichtige, wenn auch historisch vielfach ungerechte Reaktion auf die von der Praxis diktierte notwendige Abstraktheit (Gattungsbezogenheit) der Sprache angeführt. Denn, gerade die Totalität der menschlichen Praxis, nicht bloß die isoliert betrachtete Sprache, zeigt, was Schiller aus seiner eigenen Tätigkeit auch wissen mußte, daß von Anfang an im dichterischen Sprachausdruck eine Tendenz auf größere Nähe zur Konkretheit des Lebens ebenfalls erstrebt wurde, freilich ohne damit auf den Ausdruck der Gattungsmäßigkeit verzichten zu müssen und zu können, daß diese Entwicklung in der Dichtkunst eine spezifische Intention auf die Besonderheit als Medium hervorgebracht hat.

Da diese Frage in meinen Schriften zur Ästhetik eingehend behandelt wurde, kann ich mich hier auf diesen Hinweis beschränken. Es ist also die Praxis, die das Alltagsleben der Menschen mit ihrer bewußten Vorbereitung und Durchführung, aus der nicht nur die Sprache, sondern allmählich auch die Wissenschaft entsteht, verbindet. Es ist jedoch ebenfalls die Praxis, die ihr unvermeidliches Gerichtetsein auf die kategorielle Beschaffenheit des Seins in die Richtung auf Philosophie weitertreibt und zugleich kontrolliert. So sehr sich Wissenschaft und Philosophie in ihrem unmittelbaren Erkenntnisgegenstand unterscheiden, so sehr sie deswegen einander sehr kritisch, ja gegensätzlich gegenüberstehen können, so sehr haben sie letzten Endes ein gemeinsames Erkenntnisziel: die Wege der Praxis in einem immer höheren, immer gesellschaftlicheren Sinne der Gesellschaftlichkeit zu klären, d. h. die Aktivitäten der Menschen immer eindeutiger auf die kategorielle Beschaffenheit der Totalitäten, der Totalität des Seins zu orientieren. Daß dabei – der Regel nach – die Wissenschaft einen Weg von der unmittelbaren Seinsgegebenheit zum kategoriellen Verallgemeinern, die Philosophie – gleichfalls in der Mehrzahl der Fälle – von den Kategorien ausgehend den Weg zum Begreifen des jeweiligen Seins (und seiner Entwicklungsrichtung) sucht, kann zwar in konkreten Fällen zu Kontroversen führen, darf aber die wesentliche innere Zusammengehörigkeit, das permanente Aufeinanderangewiesensein beider Tendenzen zum Bewußtmachen der Praxis und ihrer Objekte nicht verdecken. Eine apriorische Überlegenheit existiert dabei nicht. Es gibt wechselseitige Korrekturen, bei denen bald der eine, bald der andere Teil die Tendenz zum Richtigen vertritt. Da wir in früheren Zusammenhängen bereits darauf hingewiesen haben, wie wissenschaftliche Entwicklungen Vorurteile der Philosophie korrigieren können, sei hier eine ebenso richtige Feststellung von Engels über dieses Verhältnis im 17.–18. Jahrhundert angeführt: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturerkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.«[138]

Die große methodologische Tat von Marx ist nun, daß er diesen objektiv unerläßlichen, aber bis jetzt nie verwirklichten Kooperationszusammenhang von Wissenschaft und Philosophie, indem er beide auf die notwendige prozessierende Zusammengehörigkeit von Sein, Kategorien, Praxis und Erkenntnis, auf die sie gemeinsam fundierende generelle Historizität zurückführte, diesen Kräftekom-

138 Anti-Dühring, MEGA, S. 486.

plex in den Mittelpunkt der Methodologie einer jeden Praxis und der sie begleitenden und fördernden Erkenntnis rückte. Damit wird – auf Basis der allgemeinen Geschichtlichkeit, auf der Seinsmäßigkeit der Kategorien, der Praxis als Organ ihrer Erfassung – die alte Entgegensetzung von Wissenschaft und Philosophie aufgehoben. In den auf Praxis, in den auf ihr objektives und subjektives Bewußtwerden basierten gedanklichen Eroberungen (Beherrschungen) der seienden Umwelt des Menschen gibt es objektiv keine Schranken, die das Sein von seiner kategoriellen Beschaffenheit übergangslos trennen könnten. Die Erkenntnis mag von der unmittelbaren Gegebenheit der Phänomene zu ihrem kategoriellen Begreifen oder von diesem zu jener fortschreiten, es handelt sich immer um denselben Seinsprozeß auf der einen Seite, auf der anderen um eine – letzthin, freilich nur letzthin – einheitliche menschliche Praxis, die sich historisch immer mehr imstande setzt, die wesentlichen Seinsbestimmungen des – gerade in ihrer Seinshaftigkeit – bei allen Differenzierungen einheitlichen Seins aufzudecken. Ist einmal diese irreversible Prozeßhaftigkeit des Seins (in allen ihren Bestimmungen) als Grundlage der menschlichen Praxis und der aus ihr entwachsenden Erkenntnis des Seins für die Menschheit bewußt geworden, so muß, ohne ihre Unterscheidungen annullieren zu wollen, jede chinesische Mauer, die zwischen Wissenschaft und Philosophie im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung errichtet worden ist, in den Zustand der Abreißbarkeit geraten.

Diese Einsicht hat allerdings eine langwierige Vorgeschichte. Auch deren Erkenntnis setzt die uns bereits wohlbekannte Charakteristik der menschlichen Aktivitäten voraus: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Dementsprechend ist die menschliche Praxis zwar in ihren konkret-realen Zielsetzungen und Durchführungsweisen eine bewußte. Will der Mensch der Steinzeit ein Beil herstellen, so muß er sich die Funktionen, die möglichen Formen etc. des Beils, bestimmte Handgriffe des Schleifens, etc. bewußtmachen. Das ist ja gerade der Sprung aus der biologisch determinierten Seinssphäre in die der Gesellschaftlichkeit. Daraus folgt jedoch bei weitem nicht, daß die dabei für eine solche Praxis unerläßliche Bewußtheit für den Menschen dieser Entwicklungsstufe als solche ebenfalls bewußt werden müßte. Die konkreten Arbeitserfahrungen, die ja ebenfalls einen praktisch bewußten Charakter haben müssen, um funktionieren, um eventuell praktisch erweitert werden zu können, besitzen diese Bewußtheit bloß in bezug auf den konkreten Prozeß der Praxis selbst, nicht in bezug auf die Genesis und Beschaffenheit jenes Bewußtseins, dessen konkret-praktische Erscheinungsweisen sie de facto sind.

Dieses Nichtwissen dessen, was täglich zu erfüllende und tatsächlich erfüllte Lebensfunktion der Menschen war, war auf anfänglichen Entwicklungsstufen

keineswegs eine isolierte Tatsache. Im Gegenteil. Es handelte sich in der damaligen Praxis stets erst um einen objektiv wie subjektiv ganz engen Lebenskreis, der zwar eine gewisse Bewußtheit in der eigenen unmittelbaren Aktivität und ihren gleichfalls unmittelbaren Umständen sein eigen nennen konnte, dieser war jedoch in einer unübersehbaren und unergründlich scheinenden Umwelt eingeschlossen, über deren Beschaffenheit auf dieser Stufe keinerlei richtige Einsicht entstehen konnte, an deren Bewältigung der Mensch im allergünstigsten Fall bloß mit Denkmitteln des Analogisierens heranzutreten fähig war. Zweifellos spielt das analogische Denken auch in der beherrschten Lebenssphäre, die enger oder loser mit der Sphäre der Arbeit zusammenhing, gleichfalls eine nicht unbeträchtliche Rolle, es wurde aber hier im Rahmen der konkreten Praxis doch ununterbrochen von deren Ergebnissen kritisch korrigiert und so allmählich in der Richtung auf eine – als solche nicht unbedingt bewußte – Kausalerkenntnis weitergebildet.

Völlig anders mußte jedoch die Lage dort sein, wo es sich um die grenzenlose Sphäre des so nicht beherrschbaren Seins handelte, wo eine derartige Kontrolle des Analogisierens unvermeidlich fehlen mußte. Ohne hier auf die sehr komplizierten Probleme dieser Entwicklung eingehen zu können, kann nur bemerkt werden, daß zu dieser unbeherrschten und darum auch durch die in der konkreten Praxis gewonnenen Erkenntnisse nicht beherrschbaren ungeheuren Lebenssphäre auch alles gehörte, was den Menschen selbst – objektiv – durch Arbeit, Sprache, Gesellschaftlichkeit etc. aus der stummen Gattungsmäßigkeit seines früheren Tierseins heraushob. Es ist also kein Wunder, daß das Dasein, die Funktionsart der eigenen – in Arbeit, Arbeitsteilung etc. – angewendeten, darin, aber nur darin erprobt funktionierenden, sonst außerhalb der unmittelbaren Arbeitserfahrungen äußerst beschränkten eigenen Bewußtheit, eigenen Denkenkönnens gleichfalls, sogar in hervorragender Weise, dieser nicht beherrschten, ja deshalb auch gedanklich nicht beherrschbaren Welt angehörte.

Die Unmittelbarkeit der Arbeitserfahrungen, deren überwältigende Mehrzahl eben in der unmittelbaren Praxis erzielt wurde, war mit ein Motiv für die Dominanz der Tradition, der Autorität der erfahrenen Alten etc. verbunden. Auch das trug wesentlich dazu bei, daß die Arbeitserfahrungen sich zwar für oft sehr lange Zeitabläufe fixierten, jedoch ihre Entstehung selbst, als praktischer Akt in Vergessenheit geraten konnte. Schon das eröffnet die Möglichkeit dafür, was die Entfremdungsweisen der Anfänge der Entwicklung sehr weitgehend charakterisiert, daß die Menschen der Anfangszeit bestimmte Formen der praktischen Bewältigung ihrer eigenen Umwelt, die sie seinerzeit fraglos durch eigene Praxis vollzogen haben, nunmehr als Gaben aus einem irgendwie vorgestellten Jenseits

zu betrachten pflegten. (Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen auf die so wichtige Frage, wie das Beherrschen des Feuers hingewiesen; aber noch sehr späte Mythen sprechen davon, wie bestimmte Formen der Arbeit als »Gottesgaben« an die Menschen entstanden sind.) Bei solchen Einstellungen zur eigenen Praxis kann es nicht mehr überraschen, daß die Menschen ihre eigene Bewußtheit, die sie in den teleologischen Setzungen der Arbeit aus der Natur heraushebt, sie zu Bestandteilen des so neu entstehenden gesellschaftlichen Seins macht, zwar als gegensätzliche Einstellung zur biologisch determinierten Natur wahrzunehmen imstande sind, jedoch in dieser Gegensätzlichkeit gleichfalls eine Wirkung transzendenter Mächte erblicken. Da die Menschen der anfänglichen Entwicklungsstufen (und auch noch lange danach) außerstande waren, ihr eigenes gesellschaftliches Sein in seiner Genesis, in seiner Historizität sich auch nur vorzustellen, d. h. daß sie außerstande waren, die eigene Praxis und das daraus entstehende Bewußtsein zur Grundlage ihres eigenen Weltbildes zu machen, mußte die erste wichtige Form der menschlichen Entfremdung entstehen: die Menschen übertrugen Genesis, Wesen, Funktionen ihres eigenen Seins auf transzendente Mächte, deren Beschaffenheit sie, anfangs sehr simpel, später gedanklich immer raffinierter aus Analogieschlüssen ihres eigenen Daseins aufbauten. Aus der teleologischen Arbeit der Menschen entstand die Entfremdungsweise der von transzendenten Mächten geschaffenen Welt und in ihr des von ihnen geschaffenen Menschen selbst.[139] Auf die Details können wir hier nicht eingehen, wir müssen uns mit dieser, sicher allzu allgemeinen Grundcharakteristik begnügen.

Die Entwicklung der menschlichen Praxis hat schon relativ früh zu kritischen Betrachtungen dieser anfänglichen Form der religiösen Entfremdung geführt. Eine herrschende Allgemeinheit konnten diese aber erst in der Renaissance und ihren ideologischen Folgen erlangen. Mit Descartes' »cogito ergo sum« setzt die Tendenz ein, diese Urform der Entfremdung im Denken der Welt (mit allen ihren Folgen für die Auffassung der Menschen, seiner Praxis, seiner Gattungsmäßigkeit etc.) durch eine fortschrittlichere, zeitgemäßere Weise, die aber doch eine Entfremdung bleibt, abzulösen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Entstehung des Kapitalismus, wie wir wissen, der ersten Formation, in der die gesellschaftlichen Momente in einer relativ herrschenden, die Überreste des »Naturhaften« immer mehr zurückdrängenden Weise zur Geltung gelangen, mit dieser gedanklichen Umwälzung nicht zufällig historisch zusammenfällt. Von unserem gegen-

139 In der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments geht z. B. dieses Analogisieren so weit, daß dem allmächtigen Gott nach der Schöpfung der Welt sogar ein Tag des Ausruhens analogisierend zugesprochen wurde.

wärtigen Standpunkt könnte man sagen: die Erkenntnistheorie löst die Theologie ab, d. h. statt den kategoriellen Aufbau der Wirklichkeit auf die schöpferische Teleologie eines transzendenten, vollkommenen Wesens (oder auf mehrere, relativ vollkommenere) zurückzuführen, wird der im zunehmenden Maße als ungeschaffen, als unveränderlich-ewig vorgestellten Welt ein gleichfalls ohne Genesis vorgestelltes Denken gegenübergestellt. Statt also das objektive Geschick der Welt mit dem Willen des transzendenten Wesens zu konfrontieren, konzentriert sich die Fragestellung der Philosophie immer mehr darauf: mit welchen Mitteln, mit welcher Selbstkontrolle vermag das Denken die Welt in einer richtigen, konsequenten, ihr angemessenen Weise zu beherrschen. Idealismus und Materialismus kämpfen allerdings gerade in dieser Periode ihre großen Kämpfe aus. Und es ist natürlich für die Entwicklung des Denkens von höchster Wichtigkeit, ob die die Wirklichkeit aufbauenden und organisierenden Kategorien als im Sein selbst fundiert und im Denken erkannt oder vom Denken der Wirklichkeit aufgeprägt gedacht werden. Die Dualität von Denken und Sein, die Unableitbarkeit des denkerischen Prinzips aus dem Sein und damit das erkenntnistheoretische Prinzip als Mittelpunkt der philosophischen Methode bleibt aber doch – im wesentlichen – unterschüttert. Um so mehr, da als polemisches Gegenstück zur Theologie, das Prinzip der letzthinnigen Ewigkeit und wesentlichen Unveränderbarkeit des Universums das Weltbild der Theologie zu ersetzen berufen schien. So kann die Totalität des Wirklichen selbst bei einem dem philosophischen Materialismus relativ nahestehenden großen Denker wie Spinoza »deus sive natura« heißen und neben der Ausdehnung (Materialität) auch das Denken als Attribut besitzen. Daß einzelne wissenschaftliche Forschungen allmählich die Historizität, die Prozeßhaftigkeit des Seins faktisch aufgezeigt haben, haben wir an anderer Stelle bereits hervorgehoben. Solche noch so wichtigen Forschungen konnten jedoch die allgemein herrschende philosophische Priorität der Erkenntnistheorie (die Selbsterkenntnis des ungewordenen Denkens) nicht erschüttern. Um so weniger, als, wie wir es an anderer Stelle anzudeuten versuchten, diese Priorität des Erkenntnistheoretischen gar nicht so selten auch die ideologische Funktion erhielt, die ökonomische Entwicklung des Kapitalismus, deren Ausdruck dieses Denken letzten Endes war, mit den herrschenden Religionsmächten irgendwie zu versöhnen, Konflikte vom Typus des Galileischen gegenstandslos zu machen. Diese Tendenz hatte zur Folge, daß im Gegenüberstehen von Sein und Denken, jenes oft bis zur Unerkennbarkeit, ja bis zur Unexistenz verblaßte, was besonders, seit der Kapitalismus nach den großen revolutionären Umwälzungen sich als herrschende Form der Gesellschaft konsolidierte, im Neukantianismus, Positivismus, Neopositivismus etc. dahin führte, daß für die Praxis brauchba-

re Denkbestimmungen verschiedener Art in ihren Funktionen als Instrumente der erfolgreichen Manipulation der Wirklichkeit, zu allein der Wissenschaftlichkeit würdigen Gegenständen der Erkenntnis erhöht werden.

Natürlich hat diese Praxis bereits nur allerallgemeinste Züge mit der primitiven gemein; sie erhebt sich ja technisch auf ein viel höheres Niveau, als zur Zeit der größten geistigen Blüte des bürgerlichen Denkens auch nur zu ahnen möglich war. Und dennoch führt diese in allen ihren Einzelheiten so großartig rationalisierte Technik im Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zu einem geistigen, einem menschlichen Rückschlag den vorangegangenen Phasen gegenüber. Indem nämlich die reale Praxis, sowohl als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, wie als Arbeitsteilung, als sich sozial durchsetzende Rückwirkung der Arbeit auf die Gattungsmäßigkeit des Menschen, den Menschen auf seine unmittelbare Partikularität zu reduzieren die objektive Tendenz hat. Diese Tendenz charakterisiert jede Manipulation mit vorwiegend ökonomisch-sozialen Mitteln teils in bewußter Weise (man denke an Ideologien wie die »Entideologisierung«, wie die »Informationstheorie« etc.), teils durch praktische Ergebnisse der generellen Manipuliertheit der Lebensführung selbst, die in den Menschen Handlungsmotive bevorzugt, fördert, ja hochzüchtet, die ihre Persönlichkeit, gerade bei Bewahrung eines Scheins der äußersten Differenziertheit auf die letzthin primitivsten Motive einer ausschließlichen Partikularität zurückführt und sie auf diesem Niveau zu perennieren mit Erfolg bestrebt scheint.

Es ist hier unmöglich, eine ausführliche Darlegung dieses Problemkomplexes selbst zu versuchen, besonders da ein großer Teil der empfindungsgemäß kritisierenden, ja rebellierenden Gegentendenzen sich in ihrer Opposition zwar empfindungsgemäß sehr heftig gegen die notwendigen menschlichen Folgen des Manipulationssystems wenden, jedoch gegenwärtig nur selten imstande sind, dessen Grundlagen theoretisch prinzipiell auch richtig zu durchschauen und diese nun von den Zentralfragen des Seins, seines kategoriellen Aufbaus, des gattungsmäßigen menschlichen Verhaltens dazu aus zu kritisieren.[140] Es fehlt eben, als erster Schritt, dazu, die Selbsterkenntnis der eigenen Lage als Partikularität, über die man sich zu erheben beginnen müßte, um die Probleme ihrer Überwindung

140 Man denke etwa daran, daß zuweilen gutgemeinte kritische Vorschläge aufgetreten sind, die der Manipulationstechnik des gegenwärtigen hochentwickelten Kapitalismus die Forderung einer Verwandlung der Arbeit ins Spiel kritisch gegenübergestellt haben. Ein naiv abstrakter Analogieschluß, der zu Zeiten Schillers, ja auch Fouriers als subjektive, als Vorwegnehmen der Entwicklung versuchende Stellungnahme historisch verstehbar sein konnte, bei dem es jedoch heute offenkundig ist, daß er an den wirklichen Problemen vorbeigehen muß, ohne ihr Wesen auch aus noch so großer Ferne nur zu ahnen.

auch nur einigermaßen reell erwägen zu können. Eine solche Kritik und Selbstkritik der Partikularität fehlt heute noch fast vollständig und könnte auch dem Manipulationsmechanismus gegenüber als nur auf Bewußtheit gegründete Entschlossenheit noch keine zielstrebige Aktivität entgegenstellen. Dazu fehlen heute auch noch die ersten Ansätze. Es ist zur theoretischen Illustration dieser generellen Lage vielleicht nicht uninteressant, an die klare, geistvolle Schrift Hegels »Wer denkt abstrakt?« zu erinnern. Er nennt, den intellektualistischen Traditionen seiner Zeit entsprechend, die sein Verhalten zur Wirklichkeit bestimmten, die Partikularität »Unbildung« und in sehr witziger Weise das aus diesem Seinsniveau entspringende Denken »abstrakt«. Nun findet hier eine Frau die Eier der Verkäuferin faul. Ein Wutausbruch folgt, in welchem Persönlichkeit, Moral etc. der Kritikerin als das Verwerflichste des Verwerflichen erscheinen. »Kurz, sie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abstrakt und subsumiert jene nach Halstuch, Mütze, Hemde u. s. f., wie nach den Fingern und anderen Partien, auch nach Vater und der ganzen Sippschaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß sie die Eier faul gefunden hat. Alles in ihr ist durch und durch von diesen faulen Eiern gefärbt.«[141] Wenn man jetzt daran denkt, daß der partikulare Mensch unserer Tage in der Welt der Markt-»Information« (Annoncen) seine Weisheit, seine Überlegenheit in allen Lebensfragen damit »beweist«, daß er Gauloises-Zigaretten raucht etc., so haben wir geistig das genaue Gegenbild vor uns: alles wird, nach Hegel, den momentan-partikularen Interessen »subsumiert«. In dieser Nacht sind dann wirklich alle Kühe schwarz, alle Lebenslagen, Gedankenbestimmungen von derselben Couleur eines partikular-seichten Analogisierens beherrscht, das heute selbstredend nicht bei den Annoncen stehenbleibt, sondern auch die »höchste« und »strengste« Wissenschaft durchdringt. Darin ist alles, was keinem Manipulationsinteresse in die Quere kommt, gestattet. Oberflächliche Analogien, gegen welche die mittelalterliche Scholastik als strenge Wissenschaft vorkommen könnte, können weltberühmte Gelehrte ruhig aussprechen, ohne sich der Gefahr, verlacht zu werden, auszusetzen. Ein Beispiel mag genügen. Der international berühmte Physiker Pascual Jordan durfte folgende analogische Zusammengehörigkeit verkünden: es wäre möglich, »die Neigung der Materie zur Entropievermehrung, also Ordnungszerstörung, als physikalisches Spiegelbild oder auch als physikalischen Unterbau der Erbsünde zu betrachten«.[142] Es ist natürlich ein etwas groteskes Beispiel, aber die (oft von selbst sich

141 Hegel: Jubiläumsausgabe Bd. xx, Stuttgart 1930, S. 449.
142 Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg/Hamburg 1963, S. 341.

Marxisten nennenden Gelehrten) höchst ernsthaft und respektvoll diskutierten theologisch-physikalischen Ableitungen Teilhard de Chardins bleiben an leichtfertig-abstraktem Analysieren nicht weit dahinter zurück. Wenn eben das Sein aufgehört hat, im Denken der Welt eine kontrollierende Rolle zu spielen, wird eben alles möglich und alles Mögliche verwirklicht sich auch, wenn es ökonomisch-sozial-politisch machtvollen Strömungen der Zeit in den Kram paßt.

Es ist unbedingt notwendig, solche Grotesken als Grotesken zu sehen und zu bewerten, wenn man ernsthaft einen Ausweg aus dieser Lage sucht. Man darf aber auch nicht vergessen, daß es sich dabei nie um bloß individuell Groteskes handelt, daß dieses vielmehr von den herrschenden Gedankenbewegungen in konsequenter Durchführung ihrer Prinzipien hervorgebracht wird.

Es handelt sich dabei eben um das Eliminieren des Seins aus dem philosophischen Denken der Welt. Das ist, wie früher darauf hingewiesen wurde, das Produkt einer langen, schrittweise sich vollziehenden Entwicklung. Wenn der berühmte Mathematiker Poincaré seinerzeit erklärt hat, die wesentliche Differenz zwischen dem ptolemäischen und kopernikanischen System sei die verhältnismäßig größere mathematische Einfachheit von diesem jenem gegenüber, so war in einer formell streng wissenschaftlichen Weise, ohne noch direkt derartige Folgerungen zu ziehen, dieser Weg bereits beschritten: die einzig echte Kontrolle, das Sein – also hier die Frage, ob sich wirklich die Sonne um die Erde oder die Erde um die Sonne dreht – als Kriterium der Wahrheit einander widersprechender Theorien sollte aus der wissenschaftlichen wie aus der philosophischen Argumentation endgültig ausgeschaltet werden. Der Weg zum grotesken Analogisieren ohne Seinskontrolle war damit und mit ähnlichen Stellungnahmen eröffnet. Es mußte bloß die neue Phase der kapitalistischen Entwicklung, die der universellen Manipulation eintreten, damit – oft auf verschlungenen Wegen – deren ideologische Bedürfnisse das groteske Analogisieren erwecken und einflußreich werden ließen.

Selbstredend bleibt diese Wendung zur absoluten Herrschaft des Partikularen nicht bei Wissenschaft und Philosophie stehen. Die hier entstehenden Grotesken, die grotesken Mischungen der raffinierten Voraussetzungen mit menschlich partikularistischen Folgen zeigt sich in der Lebenstotalität von der ordinärsten Alltäglichkeit angefangen (die wir bei den Annoncen, in der »Markt-Information« täglich beobachten können) bis zur höchsten Geistigkeit. Indem die generelle Manipuliertheit des Alltagslebens nur die Alternative bringt: sich einfach, ordinär der herrschenden Partikularität anzupassen oder eine geistig »erhöhte«, den geistigen Bedürfnissen formell-dekorativ entsprechende, »interessante« exzentrisch scheinende Partikularität in sich auszubilden, die nach außen äußerst umwälzend erscheinen soll, innerlich jedoch sich der manipuliert-partikularen

Welt in den für diese wesentlichen Fragen ebenfalls anpaßt, entstanden auf geistigen Gebieten die verschiedensten Formen einer solchen falschen Interessantheit. Wie die neue Richtung in der Parole »Entideologisierung« eine theoretische Zusammenfassung erhielt, so synthetisierte das Schlagwort der Ablehnung des XIX. Jahrhunderts ihre kulturell-menschlichen Tendenzen.[143] Schon um die Jahrhundertwende beginnt diese Entwicklung, indem sie einerseits in der (dem Schein nach) rein auf sich gestellten, möglichst unmittelbaren Exzentrizität des persönlichen Lebens die Befreiung des Individuums von der gesellschaftlichen Gebundenheit verherrlicht, eine Bewegung, die in der Gideschen »Action gratuite«, im Surrealismus, in den Anfangsformen des Existentialismus ihre theoretischen Formulierungen erhält, andererseits immer entschiedener, im Futurismus schon ganz radikal, das verbale Zerreißen aller gesellschaftlichen Gebundenheiten als einen Bruch mit jeder Vergangenheit, als absoluten Kontrast von Vergangenheit und Gegenwart (erst recht: Zukunft) erblickt. Thomas Mann hat in seinem großen Spätwerk, »Doktor Faustus«, den letzthinnigen Gehalt all dieser, scheinbar äußerst verschiedenen Bewegungen zusammengefaßt. Im Dialog des Helden mit dem Teufel sagt dieser über Gegenwart und Zukunftsperspektive: die Hölle »ist im Grunde nur die Fortsetzung des extravaganten Lebens«, von dem er weiß, daß ein ihm verfallener Mensch darin das einzige erblickt, das seinem Stolz genügen könne. So kommt Adrian Leverkühn zum letzten entscheidenden Beschluß seines Lebens: er will in seinem Werk die neunte Symphonie »zurücknehmen«, d. h. mit voller Entschiedenheit einen radikalen Bruch mit allen Überlieferungen des menschlichen Bestrebens, in der eigenen Persönlichkeit, im eigenen Werk die menschliche Gattungsmäßigkeit, als das Wesen dieser Existenz zum Ausdruck bringen.

Natürlich ist Marx lange vor der Entfaltung dieser Tendenzen gestorben, so daß er, wie Lenin bei der Einführung der NEP geistvoll sagte, keine »brauchbaren Zitate« gegen sie hinterlassen konnte. Darum muß jeder für die gesellschaftliche Praxis wirkungsvolle Versuch seiner Erneuerung mit einer ökonomischen Analyse der neuen Phase des Kapitalismus verknüpft werden. Die Untrennbarkeit von Wissenschaft und Philosophie im methodologischen Aufbau des Marxismus schreibt gerade dies imperativ vor. Aus bloßer Feststellung real wirkender partieller Tendenzen, selbst wenn sie richtig beschrieben worden sind, läßt sich keine gesellschaftlich praktische konkrete Entscheidung begründen. In dieser Hinsicht bleibt selbst das richtige Erkennen der Kategorien, ihrer Zusammengehörigkeit, ihrer Entwicklungstendenzen etwas bloß Philosophisches. Erst die

143 Vgl. darüber meinen Aufsatz: »Lob des XIX. Jahrhunderts« in: In Sachen Böll, Berlin 1968, S. 325 ff.

Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft als gedankliche Spiegelungen desselben Seins vermag eine reale theoretische Grundlage der Praxis zu werden. Hier, wo wir diese Fragen bloß von einem allgemein ontologischen Gesichtspunkt ausgehend behandeln, müssen wir uns mit diesen allgemeinen Betrachtungen begnügen. Damit ist natürlich noch nicht eine bestimmte (kritisch beschränkte) praktische Bedeutung auch der Philosophie geleugnet. Man denke etwa an die, hier bereits angedeutete gegenwärtige Erscheinungsweise der Entfremdung. Das – wenigstens in den ökonomisch entwickeltesten Teilen des gegenwärtigen Kapitalismus erscheinende – Prinzip der Entfremdung unterscheidet sich von ihren früheren kapitalistischen Formen aus ökonomischen Gründen. Je mehr die kapitalistische Ausbeutung, wenigstens auf hochentwickelter Stufe, die ursprüngliche direkte Form der Ausbeutung (Verlängerung der Arbeitszeit, Sinken des Lohnes) hinter sich läßt, aus einer formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital eine reale macht, desto stärker schwindet aus der Praxis der Arbeiterbewegung das unmittelbare Zusammenfallen von Kampf gegen die Ausbeutung selbst und gegen die den Menschen entfremdenden Folgerungen. Der Kategorienwechsel in der Ausbeutung trennt beide Momente scharf voneinander. Der selbstredend noch immer notwendige Kampf gegen die Entfremdung erhält infolge der ökonomischen Wandlung einen vorwiegend ideologischen Charakter. (Wie der Mensch seine Freizeit ausnutzen soll?) Die Erkenntnis des Kategorienumbaus, da die Kategorien eben Seinsformen sind, kann also zu einer gewissen Einsicht in die strategische Perspektive aktueller Klassenkämpfe führen. Wenn aber eine ebenbürtige Einsicht in die konkreten Details, in denen, durch die die Kategorien im gesellschaftlichen Sein ihre konkrete, wahre Beschaffenheit zeigen können, fehlt, so kann ihr richtigstes Begreifen doch zu keiner echten, sozial effektiven Praxis führen.

Eben diese unlösbar wechselseitige Gebundenheit macht die Kategorien bei Marx zu grundlegenden Formungsprinzipien des Seins selbst und demzufolge auch des Denkens darüber. Wie die Allgemeinheit der Kategorie nur als Prinzip, als Träger der Einheit des von ihr bestimmten Seins existieren kann, wie die Bewegungen der prozessierenden Komplexe immer wieder eine kategorielle innere Einheitlichkeit hervorbringen, so kann es dementsprechend keine erkenntnistheoretische »chinesische Mauer« geben, die die wissenschaftliche Erkenntnis der konkreten Gegenständlichkeiten, von ihrer kategoriellen (philosophischen) Allgemeinheit trennen würde.

Wenn wir nun, um den kategoriellen Aufbau des Marxschen Weltbildes klar ins Licht zu stellen, in aller Kürze die von ihm aufgezeigten drei großen Prozesse kurz darlegen, so tun wir es vor allem, um die spezifische Beschaffenheit der

Kategorien besser, als es bisher möglich war, gerade in ihrem prozessierenden Sein ins Licht stellen zu können. Dabei sei gleich einleitend bemerkt, daß es sich in keinem der drei Prozesse in primärer Weise um rein kategorielle Feststellungen handelt. Sie sind zunächst nichts weiter als Tatsachenfeststellungen post festum der Entwicklung selbst, in denen sowohl die Aufbewahrung oder besser gesagt die permanente Neureproduktion bestimmter oft lange vorhandener Bestandteile wie das ununterbrochene Entstehen neuer Gegenständlichkeiten, neuer Prozeßformen etc. faktisch zu beobachten ist. Es ist also in keinem dieser Komplexe von irreversiblen Prozessen etwas feststellbar, was das Ergebnis irgendeiner noch so wohlbegründeten Konstruktion, aber doch einen primär gedanklichen Konstruktion wäre. Überall handelt es sich um die Feststellung von realen prozessierenden Veränderungen, die sich mit allen ihren Bestimmungen im Lebensprozeß des gesellschaftlichen Seins faktisch abspielen und eben post festum als Tatsachen im Gedächtnis der Menschheit mit Hilfe der Wissenschaften aufbewahrt bleiben. Die Prozesse also, die hier bekannt werden, sind eben reale Prozesse des gesellschaftlichen Seins selbst. Deshalb sind auch alle drei Prozesse wohlbekannt, sogar bis zur Trivialität.

Der erste Prozeß läßt sich am einfachsten dadurch charakterisieren, daß die jeweilige gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Reproduktion des Menschen eine permanente Verminderungstendenz erfährt. Hier sind die Folgen des Sprunges, der die organische Natur vom gesellschaftlichen Sein trennt, unmißverständlich sichtbar. Während selbst die entwickeltesten Tiere[144] zu ihrer biologischen Reproduktion ebensoviel Kraftaufwand brauchen wie vor Tausenden von Jahren, zeigt sich im gesellschaftlichen Sein – global betrachtet, die auch hier waltende ungleichmäßige Entwicklung miteinkalkuliert – Arbeitsleistung in aufsteigender Linie. Selbstredend muß, wenn dieser Prozeß in seiner seienden Wahrheit erfaßt werden soll, nicht nur die ungleichmäßige Entwicklung allgemein in Betracht gezogen werden, sondern es muß bedacht werden, daß die sich selbst konstituierende Prozeßhaftigkeit des gesellschaftlichen Seins eine sinkende Linie in der zur Reproduktion des Lebens nötigen Arbeit zeigt. Marx hat allerdings diese Entwicklungslinie vor allem fast nur in der europäisch zivilisierten Welt mit konkret wissenschaftlicher Genauigkeit aufgezeigt. Diese Auswahl ist jedoch allgemein theoretisch betrachtet, keine zufällige: sie zeigt die objektiven Möglichkeiten, die die Seinsgrundlagen der Gesellschaft bieten können, in ihrer reinen, wie Marx sagt, klassischen Form, d. h. sie zeigt, wohin und wie sich diese Kräfte entwickeln können, wenn die Umstände ihnen keine stark hemmenden oder gar unüberwind-

144 Natürlich nur in Freiheit lebende; im Haustiersein dominieren auch für das Tier selbst bereits überwiegend die gesellschaftlichen Kategorien des Seins.

lichen Hindernisse in den Weg stellen und so unter Umständen dem Reproduktionsprozeß den Charakter einer Sackgasse aufprägen. Marx hat natürlich genau gewußt, daß in der Wirklichkeit die von ihm konkret behandelte Entwicklungslinie nicht die einzige war; über die sogenannten asiatischen Produktionsverhältnisse läßt sich sogar ihr systematischer Zusammenhang aus seinen Schriften feststellen.[145] Mit den anderen Entwicklungslinien hat Marx sich so gut wie gar nicht theoretisch befaßt. Engels wie Marx selbst kannten die damaligen Forschungsergebnisse über primitive Gesellschaften genau und verwerteten sie für die Anfänge der von ihnen analysierten Gesellschaftsentwicklung, ohne dabei die ökonomisch-sozialen Gründe der verschiedenen Stagnationsformen näher zu untersuchen. Zur Begründung der Lehre von der ungehemmten Entwicklung und insbesondere für ihre praktische Anwendung auf Strategie und Taktik der revolutionären Arbeiterbewegung schien das damals noch eine weniger entscheidend aktuelle Frage als heute sichtbar geworden ist. (Sie ist es erst später geworden, und eine Renaissance des Marxismus müßte das Forschungsgebiet und Theorie der Entwicklung auch in diesen Richtungen unbedingt verbreitern.) Für die damalige Zeit stand die Frage im Mittelpunkt: wie weit läßt sich die menschliche Gattungsmäßigkeit historisch-theoretisch als prozessierendes Sein begreifen? Was für theoretische und vor allem praktische Lehren folgen daraus für die gegenwärtigen und kommenden Aktivitäten der Menschen? Marx hat diese Fragen beantwortet, indem er historisch (wissenschaftlich wie philosophisch) aufgezeigt hat, welche Hauptrichtungen die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins durchmacht, wenn die menschlichen Kräfte, die es entfesselt, sich in der Wirklichkeit durchzusetzen imstande sind. Das ist selbstredend ein Prozeß als Synthese äußerst mannigfaltiger Einzelprozesse. Die innere Möglichkeit der permanenten Steigerung der Effektivität der Arbeit entspringt gerade aus ihrer Gesellschaftlichkeit. Diese löst im Prozeß der Arbeit, in seinen Mitteln und Ergebnissen Reaktionen aus, infolge deren die Wirksamkeit von Arbeit, Arbeitsmittel, Arbeitsteilung etc. einer permanenten Steigerung unterworfen sein können. Diese Möglichkeit, die bedeutsame Komplexe von Prozessen, von den Einwirkungen auf die Naturumwelt bis zur gesellschaftlichen und dadurch vermittelt zur individuellen Beschaffenheit der menschlichen Reaktionen auf diese Entwicklungen, in denen diese Tendenzen sich ungehemmt entfalten können, umspannt, nennt Marx klassische. Dadurch werden sie jedoch nicht aus dem normal historischen Ablauf herausgehoben, sie erscheinen im Gegenteil als echt typische Äußerungsweise des gesellschaftlichen Seins und rücken gerade deshalb in den Mittel-

145 Vgl. Tökei: Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, Neuwied/Berlin 1969.

punkt seiner historischen Erkenntnis. Denn hier entsteht erst die neue Gattungsmäßigkeit, die Arbeit als Mittel für ein Leben, dessen entscheidende Inhalte über den Umkreis der bloßen Reproduktion hinausgehen oder hinausweisen.

Sosehr diese Betrachtungen ein einheitliches Weltbild ergeben, besser gesagt, die faktischen Unterlagen eines solchen darbieten, ebenso sicher ist, daß die Tatsachen, die ihnen zugrunde liegen, im Tempo, in den unmittelbar sichtbar werdenden Richtungen etc. äußerst Verschiedenes zeigen. Um diese wirklich, ihrem realen Sein, ihrem wirklichen Zusammenhang nach richtig zu erfassen, ist also eine gedankliche Doppelbewegung nötig: einerseits die möglichst genaue Kenntnis der konkret-wirklichen Bewegungen selbst in ihrer konkret unmittelbaren Eigenart, andererseits – ohne diese Art von Feststellungen abstraktiv aufheben zu wollen – die Erkenntnis der gemeinsamen Momente, die in ihnen wirksam sind, die, ohne diese Eigenarten aufzuheben, zwischen ihnen eine Einheit des prozessierenden Seins statuieren, die aus ihnen Momente je einer ökonomischen Formation machen. Dieser Prozeß in seiner Totalität ist also seinsmäßig etwas letzthin Einheitliches, obwohl (oder gerade weil) seine verschiedenen Momente in der Einheit auch ihre Verschiedenheit zeigen, jedoch zugleich auch in den Verschiedenheiten die Einheit ebenfalls seinshaft aufbewahren. Sehr bezeichnend dafür ist, wie oft solche Prozesse Funktionswechsel produzieren. Teilprozesse des Kapitalismus (Handelskapital, Geldhandelskapital) treten selbständig auf, lange bevor von einem Kapitalismus die Rede sein konnte. Ihre gesellschaftlich-ökonomischen Funktionen auf solchen Stufen unterscheiden sich jedoch qualitativ von der Rolle, die sie später als untergeordnete Momente des herrschenden produktiven Kapitals spielen. Die Erkenntnis solcher Wandlungen, Prozesse, soll sie ihrem Sein angemessen ausfallen, muß daher beide Momente in sich methodologisch vereinigen. Das ist nur durch eine organische Kooperation von Wissenschaft und Philosophie möglich, indem das einheitlich Zusammengehörige gedanklich getrennt, das als eigenartig verschieden Erscheinende gedanklich vereinigt wird, um im Lebensprozeß selbst die darin waltenden Kategorien ihrer seinsmäßigen Bewegtheit entsprechend gedanklich angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das bedeutet jedoch, methodologisch gesprochen, nichts anderes, als daß jede wissenschaftliche Erkenntnis sich auf die philosophische, jede philosophische sich auf die wissenschaftliche orientieren und ununterbrochen in sie übergehen soll, um das Sein in seiner kategoriellen Gliederung, die Kategorien als innerliche Bestimmungen des Seins gedanklich zu erfassen.

Wird an den uns jetzt interessierenden Prozeß so herangetreten, so wird sogleich die von uns in früheren Gedankengängen bereits festgestellte eigenartige Einheit von Teleologie und Kausalität in der Eigenart ihres motorisch-praktischen

Funktionierens als bestimmendes Prinzip dieser Eigenart des Reproduktionsprozesses sichtbar. Das gesellschaftliche Sein konstituiert sich als eigenartige Form des Seins gerade dadurch, daß einerseits jedes Moment ihres inneren Aufbaus unmittelbar und unaufhebbar aus einer teleologischen Setzung entspringt, andererseits daß jede so vollzogene Setzung nur Kausalreihen, nichts an sich Teleologisches (denn dieses kann nur als teleologische Setzung seiend sein, nie als objektives Bewegungsmoment eines beliebigen Seins) in Bewegung setzt. Diese sind zwar in ihrem Inhalt, in ihrer Richtung etc. mehr oder weniger von den teleologischen Setzungen in Gang gesetzt, ihr realer Gesamtablauf kann jedoch durch diese niemals vollinhaltlich determiniert sein; jede teleologische Setzung verwirklicht also die Bewegung einer Kausalreihe oder mehrerer, die von ihr bis zu einem bestimmten Grad bestimmt werden, jedoch so gut wie immer zugleich mehr oder weniger enthalten, als es die Intention der Setzung beabsichtigt hat. Die synthetische Einheit, die auf solche Weise in den verschiedenen Totalitäten des gesellschaftlichen Seins, sowie in seiner zusammenfassenden Totalität entsteht, ist deshalb bei allen sehr weitgehenden Wechselbeziehungen zwischen den Setzungsmomenten und den Kausalreihen etwas Pluralistisches, eine Synthese von Verschiedenheiten, oft sogar von Gegensätzen. Man darf dabei allerdings zwischen den teleologischen und kausalen Momenten keine erkenntnistheoretische Entgegengesetztheit statuieren. Denn einerseits wirken in den kausalen, von den Setzungen abweichenden Prozessen die Setzungen selbst doch stark mitbestimmend, umgrenzen vielfach den Spielraum der möglichen Abweichungen etc., andererseits sind auch die Setzungen selbst nicht dem Belieben der setzenden Subjekte ausgeliefert. Diese müssen sich (letzten Endes: bei Strafe des Untergangs) von vornherein irgendwie mit dem Spielraum auseinandersetzen, der im Gesamtprozeß jeweils wirksam wird. Es setzt sich also überall eine bestimmte tendenzielle Einheit durch, ohne jedoch dem Prozeß eine absolute Einheit (im Sinne des alten Materialismus oder der logischen Konsequenzen der Hegelschen Logik) verleihen zu können. Marx spricht auch die Negation einer solchen verabsolutierten Einheit deutlich aus: »Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist sie überdem falsch betrachten; spekulativ.«[146] Das schließt natürlich eine letzthinnige, oft widersprüchliche Einheit der Prozesse, der Formationen in oben angedeutetem Sinn nicht aus, vielmehr ein, nur ist eben diese Einheit die tendenzielle, oft äußerst widerspruchsreiche Einheit komplizierter Einzelprozesse.

Mit der Ablehnung der, wie Marx sagt, spekulativen Einheit der Gesellschaftsmomente und ihrer Ganzheit hängt die der gedanklich verabsolutierten Notwendig-

146 Rohentwurf, S. 15.

keit der Prozesse selbst eng zusammen. Hegel, dem die richtigen Argumentationen der Aufklärung gegen eine in die Kausalprozesse hinein interpretierte Pseudoteleologie wohl bekannt waren, will, im Sinne seines logizistischen Systemaufbaus die Frage durch das Bewußtwerden solcher Prozesse lösen. Er sagt dementsprechend: »Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird.«[147] Engels akzeptiert vorerst diese Bestimmung als zunächst richtige. Wenn er sie jedoch konkret auslegt, zeigt sich, daß er darunter etwas völlig anderes versteht als Hegel selbst. Leider vollzieht sich die verbessernde Darlegung nicht als Folge einer Kritik der Hegelschen, die dann sogar bis heute noch, in den entstellten Formen des Marxismus herumspukt. Engels erkennt richtig, daß es nicht bloß auf das Bewußtwerden der blinden Notwendigkeit ankommt. Diese kann eine Wichtigkeit nur im Rahmen einer logisierenden Prozeßhaftigkeit erhalten, die konsequenter-, aber falscherweise bei Hegel zum identischen Subjekt-Objekt als Krönung einer zwar dialektisch intentionierten, im Endergebnis jedoch zu einer zur logizistischen Kryptoteleologie degradierten Anschauung dem Gesamtprozeß gegenüber führt. Engels verknüpft in richtiger Weise diese Einsicht mit der vor allem technisch-ökonomischen – Praxis. Die Überwindung der »Blindheit« liegt »in der Erkenntnis dieser Gesetze und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen«. Es ist kein Zufall, daß Engels seinen Gedankengang damit konkretisiert, daß er die Freiheit, d. h. die die »blinde« Notwendigkeit vom Mensch aus überwindende gesellschaftlich-aktive Verhaltungsweise mit »der Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können«, einfach identifiziert.[148] Das ist eine vortreffliche Beschreibung bestimmter entscheidend wichtiger Momente des Produktionsprozesses im strikt-engen Sinne genommen, Engels gibt jedoch hier keinerlei Antwort auf die in der gesellschaftlichen Totalität ausschlaggebenden Problemkomplexe, darauf, wie die Mehrheit der für eine bestimmte Formation in ihrer Aktivität notwendigen Menschen auf bestimmte Wandlungen in der Produktion reagiert, wovon es weitgehend abhängt, welche Rolle im kausalen Mechanismus des Prozesses die (richtige oder falsche) Bewußtheit der an ihm aktiv und passiv beteiligten Menschen spielt.

Damit sind wir bei der zweiten, von Marx aufgedeckten Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins angelangt: bei der Umwandlung, die der Mensch bei dieser objektiv gesetzmäßigen Erhöhung der Produktivkräfte erfährt. Das Entstehen des gesellschaftlichen Seins ist – man kann ruhig sagen: vor allem – eine

147 Hegel: Enzyklopädie § 147. Zusatz.

148 Anti-Dühring, MEGA, S. 117/118.

Umwandlung des Menschen, indem die prozessuale Umwandlung der Seinsweisen zum ersten Mal Subjekte und Objekte hervorbringt. Daß im anorganischen Sein auch nichts nur Subjektähnliches vorkommen und wirken kann, ist derart selbstverständlich, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Es folgt daraus natürlich, daß die unorganische Natur an sich auch kein Objekt kennt. Objekt wird es erst für die bewußt setzende und in diesem Prozeß Subjekt gewordene Aktivität im gesellschaftlichen Sein. Die einzelnen, sich selbst unmittelbar reproduzierenden Organismen der organischen Natur bringen seinshaft bloß einen biologisch gelenkten Anpassungsprozeß zwischen dem sich reproduzierenden Organismus und seiner Umwelt hervor, was kaum Analogie im anorganischen Sein besitzen kann. Ontologisch kann aber auch dabei weder von Subjekt noch von Objekt gesprochen werden.

Daß sie beide zu Objekten im gesellschaftlichen Sein werden, zu Objekten seines Stoffwechsels mit der Natur, gehört ontologisch-kategoriell bloß der Eigenart des gesellschaftlichen Seins an. Erst in den teleologischen Setzungen, zusammen mit ihren gedanklichen Vorarbeiten, in deren Totalität das gesellschaftliche Sein als selbständige und eigenartige Seinsweise entsteht, entsteht auch das Subjekt-Objekt-Verhältnis als eine der zentralen kategoriellen Bestimmungen dieser Stufe der Seinsentwicklung. Es ist darum historisch unschwer verständlich, daß in der Menschheitsgeschichte so lange und so beharrlich das Denken als eine vom Sein unabhängige, aus ihm unableitbare Potenz figurierte und seine für die Menschenentwicklung so wichtigen Errungenschaften, wie die erkannten, bewußt gemachten Kategorien, eine Seinsunabhängigkeit zu beanspruchen schienen. Es ist eben für das abstrakt-unmittelbar auf sich gestellte Denken nicht leicht, sich vorzustellen, daß nur die Tendenz zur richtigen Erkenntnis der Kategorien das Produkt seiner Tätigkeit sein kann, daß diese – nur seienden, nicht erkannten – Kategorien eine sehr bestimmte, konkrete Gegenständlichkeit an sich besitzen, daß also die Richtigkeit der Kategorienbestimmungen in der möglichsten, annäherndsten Abbildung ihres An-sich-Seins besteht.

Es ist als Entfaltungsgeschichte der gesellschaftlichen Seinsweise nicht überraschend, daß, obwohl schon die primitivste bewußte teleologische Setzung einen Sprung der organischen Natur gegenüber darstellt, sie noch einer langwierigen, ungleichmäßigen, widerspruchsvollen Entwicklung bedarf, um das gesellschaftliche Sein extensiv wie intensiv zu durchdringen, sich als seine eigenartige, originäre Wirkungsform, als wirklich formender Faktor seines Seins zu entfalten. Diesen Prozeß schildert nun Marx in allen seinen ökonomisch-sozialen Darlegungen. Er nennt ihn, mit Recht, den Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke. Der Ausdruck »Zurückweichen« ist von großer Wichtigkeit. Denn so sehr die

verschiedenen Seinsstufen sich schroff voneinander abheben, so sehr hat ein jedes als mehr oder weniger ausschlaggebend wirkende Moment der gesellschaftlichen Reproduktionstotalität Elemente der vorangegangenen Seinsweisen in sich aufbewahrt. Die Entwicklung solcher Seinsweisen besteht vor allem darin, das hat Marx für das gesellschaftliche Sein richtig erkannt, daß die dem eigenen Sein entsprechenden Wirkungskategorien allmählich eine Superiorität den ursprünglich, übergangsmäßig übernommenen gegenüber erringen. Dieser Prozeß ist auch im organischen Sein beobachtbar: in der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umwelt spielen auf den niedrigeren Stufen die direkten Einwirkungen physikalisch-chemischer Kräfte eine ausschlaggebende Rolle; erst in der Tierwelt, insbesondere auf dessen entwickelteren Stufen entstehen im Organismus spezifisch-biologische Transformationssysteme für die Bearbeitung der physikalisch-chemischen Einwirkungen der Umwelt (Gesicht, Gehör, Geruch etc.). Unter den neuen Bedingungen des gesellschaftlichen Seins bezeichnet das Zurückweichen der Naturschranken eben ein Hinausgehen über jene passive Anpassung an die Umwelt, deren biologische Voraussetzungen der werdende Mensch aus seinem Dasein als hochentwickeltes Tier mitgebracht hat. Marx gebraucht dabei mit richtigem Bedacht den Terminus »Zurückweichen«. Denn die beiden Prozesse unterscheiden sich gerade darin, daß die Tierwelt radikal neue Umwandlungsformen einsetzt (Luftschwingung und Schall, Ton etc.), während in der Menschenwelt »bloß« davon die Rede ist, daß diese Organe des Reproduktionsprozesses in Wechselwirkung mit der Umwelt zwar als biologische Momente des Menschen als Lebewesen nicht verschwinden können, sich jedoch im steigenden Ausmaße vergesellschaften. Marx sagt: »Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte«, und konkretisiert das nun weiter: »Also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehörte dazu, sowohl um den *Sinn* des Menschen *menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.«[149] Dieser Umwandlungsprozeß erreicht seine höchsten Gipfel, wo aus den schon im Tiere zum Schall gewordenen Luftschwingungen etwa Musik und Musikverständnis entsteht, es zeigen sich seine Ergebnisse aber auch in den elementarsten biologischen Bedürfnissen, wie Ernährung, wie Sexualität etc.

In verschiedenen früheren Zusammenhängen haben wir bereits wichtige Momente dieses Prozesses dargelegt. Hier kann es sich deshalb bloß um eine prinzipielle Zusammenfassung seiner wesentlichsten Momente handeln. Es kommt dabei

149 MEGA I/3, S. 120/121.

darauf an, daß die auf aktive Anpassung gerichtete menschliche Praxis in ihren Subjekten Verwandlungen dieser Art spontan hervorbringt, in denen die Menschen den notwendigen Voraussetzungen ihrer Aktivitäten entsprechend ihre Verhaltungsweisen inhaltlich wie formell zu ändern gezwungen sind. Dieser Umwandlungsprozeß bezieht sich nicht nur darauf, daß vollkommen neue Arten der Aktivität entstehen, die nicht selten in biologischen Änderungen des menschlichen Körpers sich äußern müssen.[150] Für unser Problem ist die geistig-sittliche Veränderung noch wichtiger. Man darf nämlich nie vergessen, daß jede Änderung im Produktionsprozeß eine Änderung der irgendwie daran beteiligten Menschen in jenen ihren Einstellungen, die damit sachlich zusammenhängen, mit sich zu führen pflegt, um wirklich effektiv zu werden. Die Unterschiede zwischen manufakturmäßiger Arbeitsteilung und – um auf die entgegengesetzten Pole zugleich kurz hinzuweisen – der handwerksmäßigen oder maschinenmäßigen, können unmöglich bloß objektiven Charakter haben. Jede von ihnen erfordert imperativ (bei Strafe des Untergangs) verschiedene Einstellungen der Beteiligten in ihrer jeweils eingesetzten Aktivität, also damit – gleichviel, wie weit die Wandlung bewußt wird, wie weit sie auch auf andere Lebensäußerungen der Beteiligten einwirkt – eine bestimmte Veränderung auch des einzelnen Menschen. Und obwohl gerade hier die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung, infolge ihres kausalen, nie teleologischen Charakters, sehr stark in Erscheinung tritt, hat diese Gesamtentwicklung im Maßstabe der von ihr betroffenen Menschenmassen eine allgemein menschliche Richtung: sie drängt die aus dem biologischen Sein entstammenden Aktivitätseinstellungen der Menschen immer stärker zurück, zwingt ihnen ein immer entschiedeneres gesellschaftlich bestimmtes Verhalten auf, differenziert dessen Verwirklichungsweisen immer stärker, so daß der Mensch im Laufe eines solchen generellen Prozesses sich nicht nur immer entschiedener, auch innerlich, vergesellschaftet, sondern zugleich allmählich den Weg von der bloßen Einzelheit zur Individualität zurücklegt.[151]

Die Marxsche Lehre vom Zurückweichen der Naturschranken wird in seinem Werke ebenso wie die vom Wachsen der Produktivkräfte in der Arbeit dem Wesen

150 Man denke an die Ergebnisse der Ausgrabungen, die genau zeigen, wie Kopfform und -umfang, Quantität des Gehirns etc. infolge der Wandlungen im bereits anfänglich gesellschaftlich gewordenen Reproduktionsprozeß der Menschen, infolge der Wirkung solcher Veränderungen in ihrer Aktivitätsweise entstehen, bis die biologische Beschaffenheit des homo sapiens entstanden ist. Aber auch auf höheren Entwicklungsstufen können wir solche biologische Veränderungen in der Menschengattung wahrnehmen, so die Zunahme des körperlichen Wachstums, so Erhöhung des durchschnittlichen Lebensalters.

151 Diese letzte Frage wurde in anderen Zusammenhängen bereits behandelt.

nach rein wissenschaftlich behandelt, d. h. die bisher zurückgelegten tatsächlichen Entwicklungsprozesse werden in ihrer feststellbaren Faktizität, als post festum erkennbare, reale Prozesse mit möglichster wissenschaftlicher Exaktheit erforscht und dargelegt. Zugleich geben sie jedoch in ihrer Fundiertheit, als Teile eines Gesamtprozesses, in ihren wesentlichen Entwicklungsrichtungen und Ergebnissen deutlich ablesbare philosophische Antworten auf uralte Fragen der Totalität des Weltbildes, die man gewohnt war, den wissenschaftlich feststellbaren Faktizitäten gegenüber als unabhängige, ja, ihnen entgegengesetzte Thesen zu betrachten. Damit sind nicht nur die Konstruktionen des philosophischen Idealismus gemeint, sondern auch die abstraktiven Überheblichkeiten auf materialistisch gemeinter Grundlage. Die Entstehung des Menschen aus dem Tierreich ist vorerst eine Tatsachenfrage, deren Daten in der Zukunft hoffentlich die leeren Konstruktionen überzeugender widerlegen werden, als das bis jetzt möglich war. Obwohl schon die fundamentalen Gegensätze der beiden Seinssphären, wenn sie konkret behandelt werden und nicht leer-abstrakte Gedankengebilde bleiben, bereits in vielen Fragen klare Trennungen zulassen. Man denke etwa an die lange Periode des zur Selbständigkeit unfähigen Entwicklungszustandes der Kinder im Vergleich zu der junger Tiere. Daß hier die größere Sekurität als fundierende Möglichkeit, die komplizierteren Lern- und Anpassungsaufgaben als Reproduktionsforderungen die entscheidende Rolle spielen, kann nicht bezweifelt werden.

Die dritte Entwicklungslinie, die Marx aufzeigt, ist an sich noch allgemeiner bekannt und anerkannt: es ist der notwendige Integrationsprozeß der ursprünglich ganz kleinen Menschengruppen zu größeren, zu Nationen, zu Reichen, um endlich die ersten Ansätze zu einer Verwirklichung in der Form des Weltmarktes und in seinen sozialen wie politischen Folgen zu zeigen, in denen die Tendenz, in eine faktisch-gesellschaftliche Einheit der Menschheit zu münden, sich zum ersten Mal faktisch zeigt. Die wissenschaftliche Fundiertheit dieser Feststellung ist derart allgemein anerkannt, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Ihre philosophische Wichtigkeit für die Marxsche Lehre besteht in ihrer Verbindung mit der spezifischen Bedeutung der Gattungsmäßigkeit im gesellschaftlichen Sein. Die stumme Gattungsmäßigkeit in der organischen Natur kennt Zusammenhänge dieser Art überhaupt nicht: je nach spezieller Gattungsmäßigkeit etwa einer Art kann ein, oft nur temporärer Zusammenhalt von größeren oder kleineren Gruppen entstehen, aber ein reales Bedürfnis der faktischen Vereinigung der gattungsmäßig Zusammengehörigen existiert überhaupt nicht. Gerade dies ist jedoch für die menschliche Gattungsmäßigkeit vor allem charakteristisch. Für die tierische spielt das tatsächliche Vereinigtsein der Gattungsexemplare in einer real einheitlichen Gattung gar keine Rolle. Das Ansichsein der Gattung ist davon ganz

unabhängig. Mit der Aufhebung ihrer Stummheit im gesellschaftlichen Sein wird jedoch die Tatsache der faktischen, der im Leben verwirklichten Einheit der Gattung zu einer – letzten Endes – unwiderstehlichen realen Entwicklungstendenz. Daß sie sehr lange Zeit gebraucht hat, um sichtbar, um denkbar, um gedacht zu werden, daß ihre Erscheinungsformen sich zumeist als Verschärfungen der Gegensätzlichkeiten äußerten etc., ändert an der Fundamentalität dieser Tendenz nichts: sie wirkt sich eben als reale Tendenz kausal, d. h. ungleichmäßig, widerspruchsvoll, Gegensätze produzierend, etc. aus, wie alle wichtigen Richtungen im Prozeß des Gesellschaftlichwerdens des Menschen.

Auch im gesellschaftlichen Sein erscheinen also diese Tendenzen, besonders, wenn man ihre wirkliche Realität in Betracht zieht, in einer äußerst widerspruchsvollen Weise. Vor allem ist nicht zu leugnen, daß die Generallinie der ökonomischen Entwicklung dahin geht, immer ausgedehntere und intensivere Wirtschaftseinheiten (mit entsprechendem Überbau) zu schaffen. Solche schon relativ bald einsetzenden Entwicklungstendenzen erreichen naturgemäß ihre stärkste Aufgipfelung im gesellschaftlichsten Produktionssystem, im Kapitalismus. Diesem gelang, wenn auch in innerlich vielfach oft höchst problematischen Formen, soziale Einheiten wie die Nationen ins Leben zu rufen, deren integrierende Wirkungen oft das ganze gesellschaftliche Leben zu durchdringen und dadurch selbst den in ihnen waltenden Wirtschaftsprozessen ihre Eigenart aufzuprägen vermögen. Die Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie läßt sich jedoch nicht darauf einschränken; sie überschreitet die vor allem von ihr konstituierten nationalen Grenzen und hat heute schon die objektiven Grundlagen zu einem Weltmarkt gelegt. Es entstanden auch dementsprechend Ideologien, als ob die faktischen Integrationen diese nationalen Schranken bereits überschritten hätten, als ob der Menschheit als absehbare Perspektiven höhere, umfassendere Integrationsformen aktuell bevorstehen würden. Bis jetzt wenigstens erwies sich diese Ideologie zumindest als eine voreilige. Die ökonomische Integration des Weltmarkts konnte bis jetzt nicht eigene, höhere soziale Integrationsformen ausbilden. Bei aller Problematik, die die ökonomischen Wirkungen des Weltmarkts ins Leben riefen, konnten die nationalen Formen des Kapitalismus weiter bestehenbleiben. Und soweit, als Folge des zweiten Weltkrieges, der alte Kolonialismus politisch-sozial zusammenbrach, wurde er vorläufig in der Hauptlinie von einer neuen, nunmehr nicht offenen, sondern durch heuchlerische Ideologien verdeckten Kolonialismus ersetzt. Aber auch die Gegenkräfte, die diese Entwicklung sehr oft hervorrief, konnten sich bis jetzt noch nicht als zielbewußt organisierte entfalten. Das beruht vor allem darauf, daß die sich vom Kolonialismus zu befreien strebenden, ökonomisch unentwickelten Völker bis jetzt noch nicht

imstande waren, durch wissenschaftliche (marxistische) Analyse ihrer eigenen ökonomischen Entwicklung, die nicht nur mit der von Marx als »klassisch« behandelten europäischen nichts gemein hat, die auch oft völlig andere Züge zeigt als die asiatischen Produktionsweisen, auseinanderzusetzen und von solchen richtigen Erkenntnissen ausgehend ihren speziellen Verhältnissen sachlich entsprechende Entwicklungswege einzuschlagen.

Marx selbst hat solche Wechselbeziehungen nur erst in einem früheren Stadium theoretisch behandelt. Er zeigt erstens das Aufzwingen der Produktionsweise des erobernden Volkes. Daraus ist jener Kolonialismus entstanden, von dem die Selbständigkeit erstrebenden Völker sich jetzt zu befreien versuchen, den die alten und neuen Eroberer in einer ideologisch, aber nur oberflächlich geänderten, dem ökonomischen Wesen nach aufbewahrten Weise zu erhalten versuchen; zweitens das Bestehenlassen der alten Wirtschaft, indem man sich auf Tribut beschränkt, eine Weise, die heute keine direkte Aktualität mehr zu besitzen vermag; drittens durch eine Wechselwirkung beider Systeme, aus der etwas Neues entstehen kann. Das war zwischen der ökonomischen Sackgasse der Sklavenwirtschaft im römischen Reich und der Ökonomie der germanischen Stämme der Fall. Marx sagte richtig, daß daraus etwas Neues, nämlich der europäische Feudalismus entstanden ist. Diese Möglichkeit hat aber mit der Gegenwart nur ganz abstrakte, nicht einmal analogische Ähnlichkeiten.[152] Heute hat als reale Möglichkeit nur die Annäherung an die entwickelten ökonomisch-sozialen Formen der weithin vergesellschafteten Gesellschaften reale Chancen, einen Ausweg aus dem tiefverlogenen Neokolonialismus zu zeigen. Die gegenwärtigen sozialistischen Mächte können für die Lösung dieser großen Frage die Lehren des Marxismus weder theoretisch noch gar praktisch mobilisieren: die Entwicklung unter Stalin hat die echten Prinzipien des Marxismus derart der Vergessenheit anheimgegeben, daß man in diesem Fragenkomplex außer eventuellen momentan-taktischen Unterstützungen keine wegweisenden Dienste zu leisten imstande ist. Diese können unter Umständen auch nützlich sein (so Unterstützung von Vietnam mit Waffen), Perspektiven, Wege zur Zukunft, solange sie so bleiben, wie sie sind, können sie aber unmöglich hervorbringen.

Die heutigen Gesellschaften, Unterwerfer ebenso wie Unterworfene, stehen also, wie schon oft im Laufe der Geschichte, vor einem Problemkomplex, den sie mit den ihnen zur Verfügung stehenden geistigen Mitteln unmöglich einer Lösung auch nur näher zu bringen vermögen. Der einzige Fortschritt, den die letzten

152 Marx: Rohentwurf, S. 18.

Jahrzehnte herbeiführten – er ist allerdings sehr bedeutsam –, ist, daß die sich immer stärker verdichtende Krise in dem Neokolonialismus produzierenden Manipulationskapitalismus anfängt offenbar zu werden. Es kann auch hier nicht unsere Aufgabe sein, über Methoden, Aussichten etc. solcher Bewegungen zu sprechen. Klar ist nur, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen sowohl das Bewußtwerden der richtigen theoretischen Grundlage der revoltierenden Praxis wie ihr damit eng zusammenhängender Massencharakter voraussichtlich eine nicht kurze Zeitspanne, möglicherweise einige Jahrzehnte erfordern können. Das letzthin und zutiefst erschwerende Moment liegt gerade darin, daß diese für die Menschheit ebenso positive wie wichtige Aufgabe, das ins konkrete Leben Überführen jener generellen, alles umfassenden Gattungsmäßigkeit, deren materielle Grundlage die Ökonomie des gegenwärtigen Kapitalismus im Weltmarkt, ohne Bewußtsein darüber, ohne Willen dazu geschaffen hat, in den aktuellen Realitäten nur selten als solche überhaupt wahrgenommen wird. Die wertfrei kausale rein ökonomische Entwicklung, wie sie bisher alles in entfremdeten Formen hervorgebracht hat, konnte diese Integration auch nur als System von unmittelbaren Gewaltanwendungen zwecks Ausbeutung und Unterdrückung produzieren. Diesen Unmittelbarkeiten konnten die herrschenden Tendenzen von Unterdrückung und Ausbeutung eine politische Ideologie geben, die im heutigen Manipulationskapitalismus eben Produkt und Produzent dieser Lage ist. Soll der Widerstand dagegen, das Streben nach genereller Gattungsmäßigkeit der Menschheit wirklich effektiv werden, muß er diese Unmittelbarkeit sprengen, um zum objektiven Wesen des Problems durchzudringen, um nicht bloß taktisch die grobe Ausbeutung durch eine formelle verfeinerte vertauschen zu müssen. Der herrschende kausale Charakter jeder gesellschaftlichen Entwicklung bringt auch in diesem Falle ihre notwendig entfremdeten Formen hervor, freilich – das hängt mit ihrer gesellschaftlichen Universalität zusammen – nicht ohne diesen ihr gesellschaftlich-objektiv zugrundeliegenden Komplex, ihre Beziehung zur Gattungsmäßigkeit der Menschheit gleichfalls zu offenbaren.

Es wäre ein abstrahierender »Ökonomismus«, im Entstehen des Weltmarkts einen bloß ökonomischen Problemkomplex zu sehen, obwohl seine konkreten Lösungen nur in ökonomischer Weise eine seinshafte Fundierung erhalten können. Man vergesse aber nicht, daß die dem Spezifischen des gesellschaftlichen Seins zugrundeliegenden großen Prozesse, einerseits die aus der inneren Dialektik der Arbeit (im Gegensatz zur bloß biologischen Reproduktion) spontan entspringenden Tendenzen auf extensive wie intensive Verbreitung und Vervollkommnung letzten Endes Momente desselben Prozesses sind, der im Überwinden der stummen Gattungsmäßigkeit waltet. Diese als Entwicklungsfaktor der bloß

biologischen Reproduktion läßt die verschiedensten Gattungen entstehen; deren Existenz ist jedoch mit ihrem faktischen Ansichsein vollendet. Sobald jedoch, was im gesellschaftlichen Sein von Anfang an objektiv waltet, das Überwinden dieser Stummheit beginnt, kann sie sich nur im Fürsichsein der Gattungsmäßigkeit erfüllen: eine solche fürsichseiende Gattungsmäßigkeit kann aber die Stummheit der früheren, bloß organischen Stufe nur dann wirklich überwinden und ablegen, wenn alle Exemplare der Gattung, auch als individuelle Gattungswesen, das Leben einer solchen Gattungsmäßigkeit in ihrer realen Lebensweise selbst zu verwirklichen instand gesetzt werden. Es ist also eine real gedoppelte Tendenz der Entwicklung, daß die spontane Höherentwicklung des Reproduktionsprozesses mit seiner Grundlage der extensiven Ausbeutung, der intensiven Vervollkommnung der Arbeit zugleich eine Richtung der Vereinigung der Menschheit in gattungsmäßig bewußte Einheiten schafft. Daß diesen Einheiten vom Stamm über Nationen zur Menschheit gleichfalls eine Steigerungs- und Intensivierungstendenz innewohnt, ist darin begründet, daß die Aktivitäten der Menschen stets nur Antworten auf jene Lebensfragen sind, die ihnen von der Entwicklung der Produktivkräfte, von deren direkten oder vermittelten Einwirkungen auf das Menschenleben selbst aufgegeben sind. So kompliziert nun diese Wechselwirkungen innerhalb dieses nur letzten Endes einheitlichen, in realer Erscheinungsweise tief gespaltenen, Gegensätze verwirklichenden Prozesses sind, ist diese letzthinnige Einheit auch ein wirklicher und darum wirksamer Teil seines gesellschaftlichen Seins. Erst so kann die ökonomische Entstehung des Weltmarkts die Seinsmöglichkeit für die gesellschaftlich vereinigte, also jede Stummheit überwindende Gattungsmäßigkeit des Menschengeschlechts werden. Auch hier gilt die Feststellung von Marx: »Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet, wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.«[153]

Diese Feststellung von Marx ist entscheidend für die geschichtliche Praxis des Menschengeschlechts. Sie bewahrt jedoch ihre Wahrheit und deshalb auch ihre praktische Fruchtbarkeit nur, wenn aus ihr jedes teleologische oder kryptoteleologische Element streng entfernt wird. Das bedeutet, daß die ökonomische Entwicklung in ihrem objektiven Ablauf zwar die Grundlagen von Inhalt und Form der menschlichen Reaktionen hervorruft und sogar weitgehend bestimmt, jedoch weder diese menschlichen Fragen noch die diese zusammenfassenden gesellschaftlichen Antworten besitzen in irgendeiner Weise einen »wertverwirkli-

153 Marx: Zur Kritik der pol. Ökonomie, Stuttgart 1919, S. LVI.

chenden« teleologischen Abfolgecharakter. Wir wissen aus dem Wesen der Arbeit, daß diese auf setzenden Alternativentscheidungen beruht. Marx begnügt sich aber mit dieser Feststellung des Alternativcharakters der Entscheidungen im Arbeitsprozeß, selbst im weitesten Sinne genommen, nicht. Er sieht klar, daß daraus ein bestimmter Alternativcharakter eines jeden gesellschaftlichen Geschehens folgt, natürlich nicht in einem abstrakt-logischen Sinn, als Alternative in einem luftleeren (seinsmäßig bestimmungslosen) Raum, sondern konkret, durch die ökonomische Entwicklung als Umkreis von konkreten Möglichkeiten bestimmt. Daß er dies als etwas von der universellen Seinsweise des gesellschaftlichen Seins Hervorgebrachtes betrachtet, zeigen bereits seine ersten Betrachtungen im »Kommunistischen Manifest«. Nach der grundlegend wichtigen Feststellung, daß die Geschichte der Gesellschaft die der Klassenkämpfe ist, versäumt er nicht, als nähere, konkretisierende Bestimmung hinzuzufügen, daß diese Geschichte als Ganzes einen alternativen Charakter besitzt: es ist ein Kampf, »der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen«.[154]

Natürlich kann sich das nicht bloß auf den Ausgang der Klassenkämpfe (also: der wichtigsten gesellschaftlichen Entscheidungen) beziehen: es wäre sinnlos, unwirklich, wenn es nicht auch in seinen sämtlichen Momenten walten würde. Wenn wir also jetzt die vor uns allen stehende Alternative: Verwirklichung der menschlichen Gattungsmäßigkeit als reales Fürsichsein des Daseins der Menschheit näher betrachten, so müssen wir sehen, daß die (auf Alternativen beruhende) Ökonomie zwar die immer stärkere, extensive wie intensive Integration des Menschengeschlechts herbeiführt, indem sie Situationen schafft, deren praktische Lösung die Tendenzen in dieser Richtung verstärkt; diese Entwicklung verläuft jedoch in ihrer Hauptlinie als Verstärkung, als Herrschendwerden von menschlichen Tendenzen, die von dieser Hauptlinie der Entwicklung abstrahiert, geradezu als entgegengesetzt wirkende Kräfte erscheinen könnten. Wir haben in anderen Zusammenhängen zu zeigen versucht, wie die Menschengeschichte, das prozessuale Aufhören der Stummheit der Gattungsmäßigkeit zugleich eine Geschichte der Entfremdungen ist, worin bis jetzt die eine Form ihre Geltung nur so verlor, daß sie von einer anderen Entfremdungsweise abgelöst wurde. Vom allgemeinen Standpunkt der menschlichen Gattungsmäßigkeit muß natürlich jede Entfremdung negativ bewertet werden. Wenn wir jedoch zugleich feststellen, daß das bloß organische Sein die Entfremdung als Seinsweise noch überhaupt nicht kennt, so sehen wir, wie die Entwicklung zu einer höheren Seinsform niemals als ein

154 MEGA I/6, S. 526.

Herrschendwerden höhergearteter (etwa moralischer) Kategorien zu begreifen ist. In der Existenz jener »Antworten«, aus denen auch das moralisch Verwerfliche zu entstehen pflegt, drückt sich diese reale (nicht teleologische, auch nicht kryptoteleologische) Seinsentwicklung aus. Die Gesellschaftskritik jener Aufklärer, die in solchen Fällen der moralisch bewußten Gesellschaft »die Natur«, die diese Immoralitäten nicht kennt, gegenübergestellt haben, konnten in Einzelheiten der Gesellschaft vielfach sehr richtig kritisieren; gingen aber am echten Seinsproblem der Entwicklung doch achtlos vorbei. Wir selbst haben in anderen Zusammenhängen z. B. darauf hingewiesen, daß der Ausdruck »tierische Grausamkeit« theoretisch eine hohle Phrase ist, weil Grausamkeit erst gesellschaftlich entstehen kann. Ebenso gilt es jetzt, darauf hinzuweisen, daß Unterdrückung und Ausbeutung, die heute der praktischen Verwirklichungen jener endlich universellen menschlichen Gattungsmäßigkeit hindernd im Wege stehen, ebenfalls nicht Überreste unseres einst tierischen Daseins sind, sondern im Gegenteil Früchte ihrer Entwicklung, deren Entstehen zur Zeit ihrer Genesis sogar einen objektiven Fortschritt bezeichnen konnten (Sklaverei anstelle des Kannibalismus).

Wenn wir nun in der gegenwärtigen Lage – ohne imstande zu sein, auch nur allerallgemeinste konkrete Maßnahmen zu ihrer Lösung vorzuschlagen – von der Notwendigkeit einer ökonomischen Begründung des gesellschaftlich richtigen Handelns als unerläßlicher Voraussetzung einer richtigen Praxis sprechen, so meinen wir vor allem ihre strikt ökonomischen Zusammenhänge und die daraus folgenden Vermittlungen richtiger Reaktionen. In dieser Forderung drückt sich ebenfalls der Fortschritt in der gesellschaftlichen Entwicklung aus: solange die überwiegend reine Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft nicht entstanden war, konnten selbst neue Formationen begründende Veränderungen sich ohne theoretische Einsicht des eigenen Tuns vollziehen. So z. B. der Übergang von Sklaverei in Feudalismus; selbst die Entstehung des Kapitalismus hat in dieser Hinsicht einen Übergangscharakter. Er hat zwar der Ökonomie als Wissenschaft zur Geburt verholfen, dies jedoch erst als die kapitalistische Produktion bereits vorhanden war und sich spontan der Vorherrschaft näherte. Erst im Marxismus entstand die theoretische Grundlage für das Eliminieren der Ausbeutung der Arbeit aus der gesellschaftlichen Reproduktion und er wurde damit der Wegweiser zur realen Umgestaltung der Gesellschaft. Es ist eine der wichtigsten Fragen der gegenwärtigen Renaissance des Marxismus in diesen Fragenkomplexen, die Marx selbst nicht bearbeiten konnte, die auf konkreter und wahrer Geschichtlichkeit basierten, theoretischen Grundlagen für die effektive Praxis auszuarbeiten. Das bedeutet nie die Forderung eines reinen »Ökonomismus«. Seit in der Gesellschaft der hier betrachtete Integrationsprozeß einsetzte, gab es immer

wieder ideologische Strömungen in der Gesellschaft, die das Menschengeschlechtwerden der Menschen als reales Problem seiner Gesellschaftlichkeit ins Auge faßten. Daß dies die allerverschiedensten Formen aufnahm (bei Homer z. B. als die Gastfreundschaft, deren Gebote höher stehen als temporäre Freundschaften), ändert am Wesen der Sache nichts Wesentliches. Daß es schon in der Periode der Sklaverei Menschen gab, die das »instrumentum vocale« als letzthin gleichen Menschen anerkannten, konnte zwar nur in der Behandlung des eigenen Sklaven praktische Folgen haben, ist aber doch nicht ohne historisch-praktische Bedeutung. Die heute – formell – vorhandene Auffassung von Gleichheit der Menschen als Menschen wäre ohne solche Vorarbeiten kaum entstanden und ihre allgemeine Verbreitung, obwohl wichtige Teile der Praxis (Rassenungleichheit) ihnen schroff widersprechen, ist doch eine bestimmte Vorarbeit für die wirkliche Integration, eine Schwächung des noch breit vorhandenen Widerstandes gegen die Anerkennung der von der gesellschaftlichen Entwicklung geschaffenen Tatsache, daß in der ökonomisch vereinten gesellschaftlichen Welt die Gleichheit der Menschen eine Grundlage zur hier entstehenden für sich seienden Gattungsmäßigkeit bildet. Eine richtige Antwort auf diesen Fragenkomplex kann nur die Renaissance des Marxismus, deren Inhalt letzten Endes nur der Sozialismus als theoretisch-praktische Einheit der ökonomischen Integration mit der echten und nunmehr, wenn auch allmählich, schwer, ungleichmäßig verwirklichbaren Gattungsmäßigkeit ist, geben. Die stalinistische Wendung in der Theorie des Sozialismus ist dabei ein gewichtiges Hindernis in der Verwirklichung dieser allein zu Lösungen führenden Linie. Denn die von Stalin inaugurierte Priorität der Taktik in der Praxis kann zwar in Einzelfällen zu Entscheidungen führen, die in Krisenperioden auf die Entwicklung fördernd wirken (Vietnam), muß jedoch nur allzu oft rein willkürliche, für den allgemeinen Weg höchst problematische Stellungnahmen fördern (Unterstützung Nigerias gegen Biafra). Die Forderung zu einer realen Rückkehr zu Marx, was einen radikalen Bruch mit den bürokratischen Traditionen des Stalinismus bedeutet, muß also auch hier gestellt werden.

☆

In den vergangenen Bemerkungen haben wir, in verschiedenen konkreten Zusammenhängen, einige prinzipielle Fragen der Marxschen Auffassung der Kategorien mehr oder weniger eingehend berührt. Jetzt kommt es darauf an, die dabei waltenden Prinzipien wenigstens in ihren allerallgemeinsten Zügen darzulegen. Wenn wir so zu dem Kategorienproblem in eigentlichem Sinn weitergehen, müssen wir gleich einleitend feststellen, daß Marx diese in ausführlicher Weise vor allem für das gesellschaftliche Sein dargelegt hat. Es war jedoch für ihn stets

selbstverständlich, daß eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins nur bei gleichzeitigem Inbetrachtziehen der Eigenart der anderen Seinsweisen, der Zusammenhänge mit ihnen und der Unterschiede von ihnen einerseits durchdenkbar war, andererseits, daß Zusammenhang und Gegensatz zwischen der Seinsbeschaffenheit der Kategorien in ihrer wahren Objektivität, in ihrem vom Bewußtsein unabhängigen Sein und in den gedanklichen Weisen, mit denen das Bewußtsein sie zu erfassen bestrebt ist, festgehalten und konkretisiert werden muß, wenn man beide Komplexe gedanklich wirklich zu erfassen bestrebt ist.

Es ist aus den bisherigen Darlegungen klargeworden, daß Marx nichts ferner stehen konnte, als Wesen und Zusammenhang der Kategorienproblematik aus einem, wie immer gearteten, abstraktiven Prinzip abzuleiten. Ausgangspunkt und Durchführung der Methode sind im Gegenteil aus der verschiedenen, freilich seinshaft zusammenhängenden, aber nicht primär logisch aufeinanderfolgenden realen Beschaffenheit der an sich seienden Gegenstände und Prozesse in ihrer Seinshaftigkeit und aus den jeweils gesellschaftlich-geschichtlichen Bedürfnissen, die auf deren jeweiligen Erscheinungsweisen, Formen, etc. gerichtet sind, um eine reale Basis für die menschliche Praxis zu ergeben, abzulesen und zu verstehen. Die in Erkenntnistheorie und Logik so wichtig werdenden abstrakten Einteilungsprinzipien wie konkret-abstrakt, einfach-kompliziert, Ausgangspunkt-Schlußfolgerung etc. können dabei nur insofern eine Rolle spielen, als in ihnen reale (historische) Seinsbestimmungen der Sache selbst offenbar werden und sie nicht bloß Denkbestimmungen bleiben, um die Phänomene in ein zumeist von vornherein feststehendes Gedankensystem einzufügen. Sehr charakteristisch ist dafür die Marxsche Bestimmung des Konkreten: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist.«[155] In dieser Bestimmung ist vor allem bemerkenswert, daß Marx die uns gegebene Welt (sei sie nun Natur oder Gesellschaft) von vornherein als Realsynthese von Prozessen und nicht als eine »Unmittelbarkeit«, deren Bestimmungen erst gedanklich zu konstruieren sind, auffaßt. Hier zeigt sich, wie ernst der junge Marx es gemeint hat, als er die Gegenständlichkeit (letzten Endes: reale Konkretheit) als Synonym mit dem Sein schlechthin bezeichnet hat. Gegenständlichkeit ist mithin keine Bestimmung (oder kein Komplex von Bestimmungen), die irgendwie, sei es seinsmäßig, sei es durch das erkennende Bewußtsein, dem Sein – es formend – hinzugefügt würde,

155 Rohentwurf, S. 21/22.

sondern sie muß im ganz strengen Sinn erkannt werden: jedes Sein, indem es Sein ist, ist gegenständlich. Daß also im Denken das Konkrete als Prozeß der Zusammenfassung erscheint, ist ein Schein, dem freilich, wie Marx in den unmittelbar folgenden Betrachtungen zeigt, z. B. gerade Hegel erlegen ist. Das Konkrete ist also seinsmäßig und gerade darum für die seinsmäßige Betrachtung eben nicht Resultat, sondern Ausgangspunkt. Diese ontologisch entscheidend wichtige Feststellung bedeutet jedoch nicht, daß aus ihr einfach mechanische Folgerungen auf den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß gezogen werden könnten. Im Gegenteil. Marx zeigt in derselben Darlegung an der Entwicklung der Ökonomie als Wissenschaft, daß das einfache, direkte Zerlegen des konkreten Ausgangspunkts in abstrahierende Einzelbestimmungen bestenfalls eine vorbereitende Aktion des Erkennens, nicht das richtige Erkennen selbst sein kann. Denn diese Abstraktionen sind an sich ohne konkrete Bestimmtheit leer, nichtssagend; z. B. ist Klasse ein leeres Wort, ohne die konkreten Elemente, auf denen sie beruht. Nach den zerlegenden, abstrahierenden Erkenntnisversuchen muß das Denken sich wieder dem Ausgangspunkt zuwenden und indem man, wie Marx sagt, die Reise wieder rückwärts antritt, bei der ursprünglich unmittelbar wahrgenommenen Totalität anlangen, »diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen«.[156] Marx stellt für die Geschichte der Ökonomie fest, daß sie anfangs den ersten Weg gegangen, um nach Ausbildung des Begriffapparates die »wissenschaftlich-richtige Methode« auszubilden. Die Methode der Erkenntnis ist also durch die gegenständliche (seinshafte, kategorielle) Beschaffenheit ihres Objekts bestimmt. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß ihr Weg, ihre Methode Vorbild oder einfache Nachahmung des prozessierenden Seins des gegenständlich Konkreten sein könnte oder sein sollte. Die wissenschaftliche und auch die philosophische Erkenntnis muß also von der konkreten Gegenständlichkeit des jeweils zum Objekt gewordenen Seienden ausgehen und in der Aufklärung seiner Seinsbeschaffenheit münden. Eben darum kann dieser Prozeß mit dem des Seins nie identisch sein, dessen Prozesse nie einfach nachahmen. Es folgt jedoch gerade aus dieser methodologischen Forderung in der Frage der Selbständigkeit des Erkenntnisweges, daß die dabei angewandten »Methoden«, die dabei gewonnenen Bestimmungen keinen auf sich selbst beruhenden Erkenntniswert haben, geschweige denn als »Modelle« für die Beschaffenheit des Seins selbst dienen können, wie dies infolge der Vorherrschaft der Erkenntnistheorie zu geschehen pflegt. Daß im Gegenteil, erst der Grad der Annäherung an die seinshafte Beschaffenheit der

156 Ebd., S. 21.

jeweils zu untersuchenden Gegenständlichkeit den Maßstab für Richtigkeit oder Falschheit einer Erkenntnisweise abgeben kann.
Diese unbedingte Priorität des Seins in seiner jeweilig konkreten Gegenständlichkeit bestimmt auch seine Erkenntnisweise in verallgemeinerter Form, also als Kategorie. Auch darüber hat sich Marx in dieser Abhandlung in unmißverständlicher Klarheit geäußert. Er stellt vor allem fest, daß z. B. Produktion immer nur auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe seiend werden kann als die von gesellschaftlich bestimmten Menschen. Ist also, so stellt Marx hier die Frage, die bereits kategoriellen Charakter tragende Bezeichnung »Produktion im Allgemeinen« etwas Sinnvolles? Die Frage wird von Marx insofern bejaht, als dieser Ausdruck zwar eine Abstraktion beinhaltet, jedoch »eine verständige Abstraktion«, sofern sie »wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert«, also auf ein seinshaft beharrendes Prinzip im prozessierenden Sein der Produktion gerichtet ist. Diese Anerkennung einer seinshaften Allgemeinheit, d. h. eines kontinuierlichen Beharrens wichtiger Momente im irreversiblen Prozeß der Wandlungen, ist für die Ontologie von Marx höchst wichtig. Sie geht damit über die abstrakte Dynamik eines »Alles fließt« im Sinne einer abstrakten heraklitischen Dynamik hinaus, sie zeigt, daß die neue Ontologie den uralten und erkenntnistheoretisch oder logisch unlösbaren Prinzipiengegensatz von Heraklit und den Eleaten auf ein widerspruchsvolles und ungleichmäßiges Zusammenwirken zweier Momente des irreversiblen Prozesses im Sein reduzieren kann und muß. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn Marx gleich nach der Feststellung dieser »verständigen Abstraktion« diese so konkretisiert: »Indes dies *Allgemeine*, oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame, ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen; anderes einigen gemeinsam. Einige Bestimmungen werden der modernsten Epoche mit der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Produktion ohne sie denken lassen; allein, wenn die entwickeltesten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltesten gemein haben, so muß gerade das, was ihre Entwicklung ausmacht, den Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen, die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen gerade gesondert werden, damit über der Einheit – die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben – die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird.«[157] Erst so kann das Beharrenbleiben von Momenten, ihr permanentes Reproduziertwerden als wichtiges Moment, jedoch als bloßes Moment im irreversiblen Prozessieren des Seins selbst konkret aufgezeigt werden.

157 Rohentwurf, S. 7.

Eine ähnliche dynamische Struktur, ein ähnliches wechselseitiges Einanderdurchdringen in der Dialektik von Selbständigkeit im Prinzip und vielseitiger Abhängigkeit voneinander im konkreten Zusammenwirken zeigen solche Kategorienverhältnisse auch dann, wenn man sie nicht bloß in der Aufeinander- und Auseinanderfolge des Prozesses, sondern gewissermaßen als einen Querschnitt des Gesamtprozesses betrachtet. Marx hat dies für die kategoriellen Momente der Produktion (Produktion in engerem Sinn, Konsumtion, Distribution etc.) in derselben Abhandlung ausführlich behandelt. Aus seinen bestimmungsreich-konkreten Darlegungen können wir hier nur einige Momente hervorheben, diejenigen, in deren Betrachtung die wichtigsten kategoriellen Eigenarten seiner Ontologie ans Licht treten. In den einleitenden Bemerkungen weist Marx auf jenen Schein hin, der manche Ökonomen zum Logisieren dieser Zusammenhänge verleitet hat, indem sie diesen in der Form eines Schlusses verallgemeinerten. Marx sagt: »Die Form ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher.«[158] Diese Flachheit kann nur durch das als irreversibler Prozeß, als Geschichte erkannte Sein überwunden werden, indem das Denken sich immer entschiedener dem prozessierenden Sein selbst annähert. So zeigt es sich sogleich, daß die koordinierte Dualität der produzierenden und konsumierenden Akte – in anfänglicher, primitiver Form – sich bereits im organischen Sein zeigt; daß etwa die Konsumtion auch »unmittelbar« Produktion ist: »Diese in der Natur die Konsumtion der Elemente und der chemischen Stoffe Produktion der Pflanze ist.« Und dieser unmittelbare Zusammenhang setzt sich auch im gesellschaftlichen Leben des Menschen durch: »Das in der Nahrung z. B., einer Form der Konsumtion, der Mensch seinen eigenen Leib produziert, ist klar.«[159] So steht am Anfang eine unmittelbare Einheit beider Momente, in der jedoch, wie Marx diese Betrachtungen abschließend bemerkt, ihre, gleichfalls unmittelbare Zweiheit gleichfalls bestehenbleibt. Auf dieser Basis, die seinshaft ihre Vorgeschichte darstellt, entsteht nun ihre von Marx in sehr differenzierter Weise analysierte dynamische Wechselbeziehung auf dem eigentlichen Gebiet der Ökonomie, in der Produktion und Konsumtion.
Es ist hier nicht möglich, auf die hochinteressanten Einzelheiten dieser Analyse näher einzugehen. Es kann nur das Allerwesentlichste kurz zusammenfassend hervorgehoben werden, daß nämlich dabei, gerade infolge der historischen Dynamik der Seinsgrundlagen, sowohl das komplizierte System der konkreten Wechselwirkungen auch in dieser Allgemeinheit herausgearbeitet wird, wie

158 Ebd., S. 11.
159 Ebd., S. 12.

ununterbrochen darauf Bezug genommen werden muß, wie die einzelnen Momente der Produktion nicht bloß miteinander in konkret, historisch wandelnde Wechselbeziehungen geraten, sondern auch, wie sie in allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhängen verankert sind und ihrerseits auf diese zurückwirken. Daß z. B. nach Marx der Distributionsprozeß als entscheidend wichtiges Moment der allgemein gesellschaftlichen Entwicklung erscheint und nicht ein bloßes Vermittlungsglied zu der Verteilung des Produzierten ist, bezeichnet ein wichtiges theoretisches Ergebnis dieser genauen und konkreten Differenzierung der Kategorien auf Grundlage ihrer realen Funktionen im Prozeß des gesellschaftlichen Seins.

Man würde jedoch an der weltgeschichtlichen Bedeutung der philosophischen Anschauungen von Marx für das angemessen menschliche Denken der Wirklichkeit achtlos vorbeigehen, wenn man dieses sein primäres Interesse für die Beschaffenheit, für Genesis und Prozeß, Wirksamkeit und Perspektive des gesellschaftlichen Seins verabsolutieren und damit bloß auf die Entwicklung der Gesellschaft beschränken würde.[160] Die Marxsche Seinsbestimmung der Geschichte als fundamentaler Charakteristik eines jeden Seins ist eine universelle Lehre, die sowohl in der Gesellschaft wie in der Natur gültig ist. Das bedeutet jedoch keineswegs die in den letzten Jahrzehnten, besonders unter Kommunisten, weit verbreitete Ansicht, als ob die Gesamtauffassung von Marx eine abstrakt allgemeine philosophische Lehre (im alten Sinn) wäre, deren generelle, auf jedes Sein gültige Prinzipien nunmehr auch auf Geschichte und Gesellschaft (im engeren, bürgerlichen Sinn) »angewendet« werden würden. Durch diese »Anwendung« entsteht angeblich die Lehre vom »historischen Materialismus«. So hat Stalin in seiner Darstellung dieser Problemkomplexe im bekannten IV. Kapitel der »Parteigeschichte« Stellung genommen. Er führt aus: »Der historische Materialismus ist die *Ausdehnung* der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens, die *Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus* auf die Lebenserscheinungen der Gesellschaft, auf die Erforschung der Gesellschaft, auf die Erforschung der Geschichte der Gesellschaft.«[161]

Was Marx selbst betrifft, so hat er, meines Wissens, den Ausdruck »dialektischer Materialismus« nicht gebraucht; er spricht natürlich oft über dialektische Methode, und der Ausdruck »historischer Materialismus«, der besonders bei Engels häufig erscheint, bezieht sich stets auf die Gesamtheit der Lehre und bedeutet nie eine spezifische »Anwendung« auf das »Gebiet« der Geschichte als besondere

160 Das ist z. B. einer der Grundfehler meines Buches »Geschichte und Klassenbewußtsein«.

161 Geschichte d. KPdSU, Moskau 1939, S. 126. Hervorhebungen von mir! G. L.

Sphäre. Für Marx, der in der Geschichte das universelle Bewegungsprinzip eines jeden Seins erblickte, wäre schon der Ausdruck »Anwendung« ein Widerspruch zu seinen eigenen Grundprinzipien. Wenn er also von Geschichtsprozeß spricht, so ist damit der Regel nach der gesamte irreversible Prozeß des Universums gemeint, aus welchen unter bestimmten (letzten Endes auch zufälligen) Umständen sich die Geschichtsperiode von Mensch, Arbeit, Gesellschaft etc. als neue Seinsweise herausentwickelt. So heißt es in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Damit der *›Mensch‹* zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins und das Bedürfnis des ›Menschen als Menschen‹ zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungsgeschichte. Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen.«[162] Und dieser Geschichtsprozeß hat weder einen Anfang noch ein Ende. Ganz abgesehen davon, daß das Ende einer Lebensmöglichkeit auf der Erde und damit auch ein Ende unserer Menschheitsgeschichte zu den höchst realen Wahrscheinlichkeitsaspekten der Naturbetrachtung gehören, anerkennt der Marxismus auch innerhalb dieses historischen Prozesses selbst keinerlei Abschluß. Der Gegensatz zu jedem Utopismus drückt sich bei Marx auch darin aus, daß jedes »Ende der Geschichte« strikt für unmöglich erklärt wird. Auch der Kommunismus ist in den Augen von Marx bloß ein Ende der Vorgeschichte (und nicht der Geschichte) des Menschengeschlechts, also der Anfang der eigentlichen Menschheitsgeschichte.

Der irreversible (historische) Grundcharakter eines jeden Seins als Prozesses kann also alle jene Kennzeichen vermeiden, die bisherige Theorien als Voraussetzungen seiner Möglichkeit bestimmt haben, so die Rolle des Bewußtseins, des Wertes, der Individualität etc. Darum gehört in der Marxschen Ontologie die Charakteristik der Kategorien als Daseinsformen, Existenzbestimmungen der Gegenständlichkeit als unabtrennbares Kennzeichen eines jeden Seins zu den fundamentalen Bestimmungen, die sich aus der generellen Historizität als ontologische Charakteristik eines jeden Seins ergeben. Es kann und muß dabei besonders betont werden, daß auch die ursprüngliche unaufhebbare Einheit von Sein und Gegenständlichkeit (jedes Sein ist konkret gegenständlich; ein abstraktes Sein, der theoretische Ausgangspunkt Hegels kann keine echte Seinsweise sein, er zielt auf eine bloß abstraktive Gedankenkonstruktion) die Seinsfrage überhaupt nicht berührt. Aus all diesen elementaren Kennzeichen des Seins ergibt sich von selbst, daß die Kategorie als bestimmte Seinsform nichts weiter ist als das Moment einer seiend-prozessualen Allgemeinheit in der permanenten, gleichfalls prozeßhaften Wechselbeziehung der in ihrer Konkretheit zugleich einmalig einzelnen Gegenständlichkeiten.

162 MEGA I/3, S. 123.

Daß nun Allgemeinheit und Einzelheit elementare Seinsbestimmungen und nicht Ergebnisse von gedanklichen Abtraktionsakten, also nicht etwas bloß gedanklich über die Gegenstände – sie bestimmend – Ausgesagtes sind, sondern konkrete, unmittelbare Bestimmungen des Seins selbst, mag für die bürgerlichen Denkgewohnheiten im ersten Moment sogar paradox klingen. Wenn wir jedoch, um uns nur auf ein freilich praktisch höchst wichtiges Beispiel zu berufen, an das Experiment denken, so kann sogleich erkannt werden, daß dieses nichts weiter ist als ein möglichst vollkommenes Ausschalten aus einem konkret prozessierenden Seinskomplex jener Seinsmomente, die den praktisch erfahrenen Regeln nach darin nicht permanent wirksam zu sein pflegen, um in einer (seinsmäßig kategoriell) derart »gereinigten« Umwelt die Wechselbeziehungen der (ebenfalls der Regel nach) permanent wirkenden Komponenten in einer so »gereinigten« Form ihrer Wechselbeziehungen beobachten und diese als Ergebnis – ihren Proportionen entsprechend – erkennbar machen zu können. Es ist dabei ebenso klar, daß das im Experiment untersuchte Sein in der Wirklichkeit so gut wie niemals in derartig »gereinigter« Weise vorzukommen und wirksam zu werden pflegt. Es ist aber ebenso klar, daß im Experiment, wenn auch in dieser »gereinigten Form, ebenso ein Seinszusammenhang untersucht wird wie in unserem normalen praktischen Verhalten zu unserer wirklichen Naturumwelt. Die im Experiment hervortretende und gedanklich faßbar werdende Allgemeinheit ist also in primärer Weise nicht ein Produkt unseres Denkens, obwohl diese in einer Zusammenfassung kulminierende Erfahrung über das Sein, in der Vorbereitung des Experiments, eine ausschlaggebende Rolle spielt. Ihre Rolle ist jedoch bloß eine zielbewußt »reinigende« Gruppierung von Seinsfaktoren. Dementsprechend enthüllt auch das Ergebnis einen Seinszusammenhang und nicht einen bloßen Versuch, das Sein gedanklich, abstrahierend zu erfassen. Eine wie große Rolle immer die gedanklichen Momente in der Vorbereitung des Experiments auch spielen mögen, an dem Charakter des Ergebnisses als einer Enthüllung von echten Seinszusammenhängen kann dies nichts ändern. Das zeigt sich ja schon darin, daß das Experiment, die »Hypothesen« gerade, die der »Reinigung« des Seins zugrunde liegen, zu bestätigen oder zu widerlegen berufen ist. Die Entscheidung über die Wahrheit des Denkens wird auch hier vom Sein selbst gefällt.

Für uns werden dabei mehrere Konsequenzen für die Erkenntnis des Seins wichtig. Vor allem, daß die Allgemeinheit in den Bestimmungen der Gegenständlichkeiten ein an sich seinshaftes Moment ihrer seienden Totalität selbst ist, nicht etwas gedanklich in diese Hineinprojiziertes. (Wenn das nicht so wäre, wären reale und fruchtbare Experimente überflüssig, sogar unmöglich.) Zweitens muß dabei auffallen, daß diese Allgemeinheit im prozessierenden Komplex der Gegenständlichkeiten als Seiendes, trotz bestimmter beschränkender Momente, zugleich auch mit den anderen Momenten die Qualität einer konkreten Gegenständlichkeit teilt. Sie ist nie eine bloß abstrakte Allgemeinheit, ist nie etwas einfach Universelles, sondern stets zugleich ein konkretes Sein konkreter Gegenständlichkeitsweisen; also nie eine gedankliche Allgemeinheit an sich, sondern stets die seiende Allgemeinheit von etwas Seiendem, die Allgemeinheit konkreter Gegenständlichkeiten und ihrer Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen. Ihr In-Wirksamkeit-Treten ist dementsprechend ebenso ein konkretes, ein Teil, ein Moment je eines konkreten Wenn-dann-Zusammenhanges. Das hat für die generelle Seinserkenntnis die wichtige Folge, daß je eine solche Allgemeinheit zwar im gelungenen Experiment ihre eigene Beschaffenheit in reiner, ungestörter Form entfalten kann, daß aber die »Reinheit« im Gesamtsein selbst immer nur als eine, zuweilen, ja häufig dominierende Tendenz wirksam zu werden vermag, niemals jedoch in dieser »Reinheit« selbst, sondern als Moment eines aus der Wechselwirkung heterogener Momente jeweils entstehenden Gesamtprozesses. Damit verwandelt sich jedoch ihr real seinshaftes Wirksamwerden in ein Moment des Gesamtprozesses, ihre in vielen Experimenten so evident hervortretende Notwendigkeit in ein – eventuell entscheidendes – Teilmoment der größeren oder kleineren Wahrscheinlichkeiten dieser bewegten Totalität. Natürlich können die so entstehenden Abweichungen so minimal sein, ihre praktischen Auswirkungen sich auf so große Zeitspannen ausdehnen, daß sich diese Seite der Sache für die unmittelbare Praxis selbst als praktisch irrelevant erweist. Wird dagegen eine seinsgemäße ontologische Erkenntnis der Wirklichkeit selbst erstrebt, so ist es rein theoretisch keineswegs ausschlaggebend, ob solche Abweichungen in einigen Tagen oder Millionen von Jahren in praktisch wahrnehmbarer Stärke zur Geltung gelangen. Die praktische Wichtigkeit der Bedeutungslosigkeit solcher Zeitspannen der Prozesse bleibt eine rein praktische Frage, eine Bestimmung der menschlichen Praxis als solcher. Theoretisch sind wir bereits so weit gekommen, in der zeitlichen Ausdehnung eines Prozesses das seinshafte Faktum zur Kenntnis zu nehmen und die Differenzen in der zeitlichen Länge des Ablaufs als anthropomorphisierende Kommentare zu bewerten.

In dieser Form taucht das Problem der Allgemeinheit natürlich nur in der anorganischen Natur auf. In ihr existiert zwar die Einzelheit als Gegenständlichkeitsform ebenfalls, jedoch als eine solche, die im unmittelbaren Seinsprozeß des einzelnen Gegenstandes unmittelbar keine seinsverändernde Wirkung oder Folge hat. Zerbricht ein Felsen in, sagen wir tausend Stücke, so sind diese tausend Steine ebenso seiende Gegenstände innerhalb des anorganischen Seins, wie früher ihr Zusammensein im Felsen gewesen ist.

Daß dabei auch seinsmäßige Konsequenzen entstehen können, sei natürlich nicht geleugnet; es gab ja früher einen seienden Felsen und jetzt tausend kleine Steine und fraglos spielt etwa das Quantum als Moment der Gegenständlichkeit in den Seinsprozessen eine bestimmte Rolle. Wenn dagegen ein Tier krepiert oder ein Baum verdorrt, so fallen sie aus dem Prozeß des organischen Seins endgültig und vollständig heraus und werden bloße Gegenstände physikalisch-chemischer Prozesse, aber bereits innerhalb des anorganischen Seins. In beiden Fällen handelt es sich vor allem um die Einzelheit als Seinsbestimmung, die abstrakt angesehen in beiden Seinsweisen gleichermaßen vorhanden ist. Jedoch – und das ist für die Kategorienauffassung von Marx höchst wichtig – in jedem Seinssystem verschieden und damit auch in den Gesamtprozessen seinshafte Änderungen hervorrufend.

Man muß dabei vor allem auf zwei grundlegende Differenzen achten. Erstens kann – im Weltmaßstab dominierender Weise – das anorganische Sein als selbständiges bestehen, dem eigenen Sein gemäß funktionieren, ohne überhaupt je mit einer anderen Seinsart konfrontiert werden zu müssen. Das organische Sein kann aber nur als Entwicklungsergebnis eines anorganischen Seinskomplexes entstehen und es besteht nur als ein Sein in ununterbrechbaren Wechselbeziehungen zu diesem: das anorganische Sein ergibt also einen wesentlichen Teil dessen, was man im organischen als die Umwelt der Organismen bezeichnen kann (daß es für Einzelexemplare, wie Gattungen der organischen Welt, auch diese selbst als Umwelt figuriert, ändert diesen Tatbestand nicht). Das ist eine Seinsbeziehung, die im anorganischen Sein noch überhaupt nicht vorkommt. Zweitens teilt sich auf dieser Seinsgrundlage das Gesamtsein in zwei, einander wechselseitig beeinflussende, jedoch in verschiedenen Weisen wirkende Seinsarten; auf der Basis des anorganischen Seins entsteht ein neues Sein, das sich aus relativ kurzfristig funktionierenden, prozessierenden Gegenständlichkeitsprozessen zusammensetzt, bei denen ein bestimmter Anfang und ein bestimmtes Ende unausweichlich zum Seinsprozeß selbst einer jeden einzelnen Gegenständlichkeit gehören. Schon damit hat sich die Einzelheit als Seinsform radikal verändert, und dementsprechend ist die ihr entsprechende konkrete Allgemeinheit, die Gattung, in ganz anderer Weise die Summe aller Einzelexemplare, als dies im anorganischen Sein der Fall sein konnte: hier erhält sich die Gattung im Prozeß des Entstehens und Vergehens ihrer Einzelexemplare, besitzt also nicht jene mechanisch wirksame Kontinuität, die für das anorganische Sein charakteristisch ist. Diese kurzfristige, von vornherein abgegrenzte Prozeßhaftigkeit eines jeden Einzelnen im organischen Sein hebt einerseits ihre Einzelheit auf dem ganzen Gebiet der Erscheinungsweisen der Gegenständlichkeit plastisch hervor. Es ist sicher nicht zufällig, daß, als Leibniz die Tatsache, daß es in der Natur keine zwei einander gleiche Gegenstände gibt, demonstrieren wollte, er sich auf Pflanzenblätter als Beispiel berief. An sich könnte man zwar mit der gleichen Berechtigung sagen, daß es in der Natur auch nicht zwei völlig gleiche Steine gibt, daß kein Mensch denselben Fingerabdruck besitzt als irgendeiner seiner Mitmenschen. Trotz dieser unmittelbaren Kontinuität der Kategorie der bloßen Einzelheit in allen drei Seinsarten bedeutet die Art der Einzelheit im organischen Sein doch eine qualitative Wende in der Geschichte dieser Kategorie. Schon daß Marx, wie wir gesehen haben, bereits in der Pflanzenwelt eine strukturell vorwegnehmende Analogie zur Dialektik von Produktion und Konsumtion erblickt, weist in diese Richtung.

Für die objektive Entwicklung des Seins ist es aber noch wichtiger, daß, sobald die Reproduktionsprozesse der organischen Seinswelt nicht mehr streng ortsgebunden sind wie bei den Pflanzen, eine völlig neue Seinsbeziehung ins Leben tritt, nämlich die Transformation von physikalisch-chemischer objektiver Wirkungsweise ins biologisch »subjektive«: Gesicht, Gehör, Geruch etc. Natürlich ist es im streng ontologischen Sinn nicht exakt, sicher noch etwas verfrüht, hier von Subjektivität und Objektivität überhaupt zu sprechen. Dazu sind diese Transformationen zu ausschließlich den biologischen Reproduktionsgesetzlichkeiten untergeordnet. Marx hat diesen Unterschied zwischen Tier und Mensch, bei welchem dieser Transformationsprozeß zwar eine biologisch-naturhafte Voraussetzung seines Menschseins, seiner Praxis bildet, jedoch bereits noch weitere notwendige Transformationen hervorgehen, genau unterschieden.[163] Beim Tier verläßt jedoch diese Transformation niemals das naturhafte Niveau des Biologischen. Marx sagt über diese Differenz: »Das Tier *›verhält‹* sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis.«[164] Es wäre also eine voreilige Abstraktion, auf diesem Seinsniveau bereits von Subjekt und Objekt zu sprechen. Denn erst in der aktiven Anpassung an die Umwelt entsteht ein Subjekt als bewußtseinsmäßig leitende und ordnende Kraft solcher Umwandlungen und erst in dessen teleologischen Setzungen wird der Gegenstand – einerlei welcher Seinsweise angehörend – zu seinem Objekt. In der organischen Natur handelt es sich noch bloß darum, wie der biologische Reproduktionsprozeß der Lebewesen (unmittelbar in den Einzelexemplaren, durch diese vermittelt in den Gattungen) die Bedingungen ihrer Reproduktion einer Umwelt gegenüber, die selbstredend keineswegs auf ihre Verwirklichung

163 Das von uns früher behandelte Zurückweichen der Naturschranken enthält als wichtiges Moment gerade diesen Prozeß der Umwandlung.

164 MEGA I/5, S. 20.

angelegt ist, sondern höchstens deren allgemeinste Möglichkeit hervorbringt, durchsetzt. Der Reproduktionsprozeß vollzieht sich also als reine, passive Anpassung an diese Wirklichkeit in biologisch bestimmten, in physikalisch-chemisch wirksamen Akten, die sich, je nachdem, für den Reproduktionsprozeß des betreffenden Lebewesens günstig oder ungünstig auswirken können.
Dieser Gegensatz in den Wechselwirkungen zwischen Organismus und Umwelt charakterisiert diesen Reproduktionsprozeß im Gegensatz zur gesellschaftlichen, aktiven Anpassung an die Umwelt durch die teleologischen Setzungen der Arbeit, die dementsprechend bereits die Alternative der wirksamen oder gescheiterten hervorbringt. Günstig-ungünstig bleibt also eine Gegensätzlichkeit noch innerhalb der Natur, Erfolg oder Mißerfolg entstehen jedoch bereits bloß im Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur. Bei allen darin enthaltenen Gegensätzlichkeiten drücken jedoch beide etwas aus, was in der anorganischen Natur nichts Analogisches besitzen kann. Obwohl also dieser Prozeß im Gebiet der organischen Natur – allgemein betrachtet – ebenso rein kausale Kennzeichen aufweist wie die Prozesse in der anorganischen Natur und damit zur seinshaften Bedeutung der teleologischen Setzungen einen Gegensatz darstellt, drückt er den Prozessen in der anorganischen Natur gegenüber insofern neue Züge aus, als der biologische Prozeß die Reproduktion des jeweiligen Organismus mit seinen Mitteln und Möglichkeiten zu fördern trachtet, eine Tendenz, die in den Prozessen der anorganischen Natur nicht zu finden ist. Die so entstehende paradoxe Lage hat bis jetzt Kant am adäquatesten ausgedrückt, indem er hier von einer »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« sprach, worin die als paradox erscheinende Lage die seinshafte Beschaffenheit zeigt, daß dem sich selbst reproduzierenden, lebendigen Komplex, ohne jedes bewußte Setzen, eine innere Tendenz zum Durchsetzen der eigenen Reproduktionsbedingungen innewohnt. Dabei hängt es natürlich von den jeweiligen äußeren und inneren Umständen ab, ob und wieweit dies gelingt, ob der betreffende Einzelorganismus (oder die Gattung) sich erhält oder abstirbt. Das alles bleibt jedoch, trotz dieser neuen Züge, doch innerhalb des Rahmens eines bloß naturhaften Seins der bloß naturhaften Entwicklungen. Gattungen können aussterben, in neue Gattungen hinüberwachsen, aber die Grenzen des Naturseins werden dabei nie überschritten. Die sich bewahrenden und reproduzierenden Anpassungsweisen können sich relativ lange erhalten, haben jedoch keinerlei innere Tendenz zu einer Höherentwicklung, die die Naturschranken sprengen würde.
Erst der Austritt aus der Natur, infolge der teleologischen Setzungen in der Arbeit bringt die neue, die Gesellschaftlichkeit herbeiführende Konstellation: die schrankenlos scheinenden Entwicklungsmöglichkeiten des auf dieser Basis entstehenden

neuen Gattungstypus und innerhalb seines Bereichs der ihn bildenden Einzelexemplare. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits gezeigt, wie solche Entwicklungen aus der bloß naturhaft-ursprünglichen Einzelheit die menschliche Individualität hervorbringen. Selbstverständlich, wie ebenfalls schon früher dargelegt wurde, mit einer simultanen seinshaften Umformung des Gattungstypus: aus der stummen Gattung der Natur entsteht eine des gattungsmäßigen Ausdrucks fähige, eine der Tendenz nach einheitliche Gattung. Die anorganische Natur beruht seinshaft auf der unaufhebbaren Pluralität der Gattung. Dem gesellschaftlichen Sein wohnt, wie wir gesehen haben, die Tendenz inne, das Menschengeschlecht zu einer – ihrer Einheit bewußten – Gattung zu integrieren. Daß es sich auch hier um einen widerspruchsvollen und ungleichmäßigen, aber irreversiblen Prozeß handelt, ist ebenfalls dargelegt worden. Die hier geschilderte Einzelheit und Gattungsmäßigkeit in der organischen Natur ist dabei, objektiv seinshaft Natur bleibend, ein historisches Verbindungsglied zu der neuen (gesellschaftlichen) Seinsbeschaffenheit.
Die hier geschilderten Wandlungen der Kategorien wie Allgemeinheit und Einzelheit werfen zugleich ein Licht auf Beschaffenheit, auf Konstanz und Änderung in den Bewegungsprozessen des Seins. Das alles in Gang bringende und erhaltende motorische Prinzip ist dabei das, was wir seit unerdenklichen Zeiten Kausalität zu nennen pflegen. Die innere Bewegtheit der Ggenständlichkeitskomplexe, ihre wechselseitigen materiellen Einwirkungen aufeinander, deren Wechselwirkungen etc. bringen das hervor, was wir Kausalprozesse zu nennen pflegen, und zwar in der Form, wie dies jetzt bereits allgemein erkannt wurde, als irreversible Prozesse aus derartigen, zumeist höchst vielfältigen und komplizierten Wechselwirkungen, die wir jetzt gedanklich in den statistischen Wahrscheinlichkeiten uns bewußt zu machen pflegen. Solche Kausalprozesse in der Natur setzen keinerlei lebendes, formendes oder gar bestimmendes Bewußtsein voraus; sie sind objektiv-materielle Prozesse, deren Beschaffenheit jene Gegenständlichkeiten, Prozesse etc. restlos bestimmen, deren Produkte sie objektiv sind, auch die Eigenarten der von uns eben behandelten biologischen Prozesse ändern an dieser fundamentalen Beschaffenheit der Kausalprozesse nichts Wesentliches. (Daß dabei der Einzelheit in ihnen eine gewichtige Rolle zukommt, ergibt wohl innere Differenzierungen, berührt jedoch das hier ausschlaggebende allgemeine Problem der kausalen Prozesse nicht.)
Erst mit der grundlegenden Bedeutung der teleologischen Setzungen im gesellschaftlichen Sein wird das Bewußtsein ein gewichtiges Moment in der gesellschaftlichen Ursächlichkeit. Man darf aber – gerade wenn man diese gegensätzliche Dualität richtig erfassen will – nie vergessen, daß auch im gesellschaftlichen Sein es

keinerlei Prozesse teleologischer Art geben kann, sondern bloß ein spezielles Ingangsetzen und dadurch Beeinflussen jener kausalen Prozesse, die von den teleologischen Setzungen initiiert wurden. Diese geben allerdings jedem Prozeß im gesellschaftlichen Sein, selbstredend auch jenen, die auf Beeinflussen von Naturvorgängen gerichtet sind, einen besonderen Charakter, können aber damit die kausale Beschaffenheit der realen Prozesse nie ausschalten. Es entstehen natürlich oft sehr weitgehende Modifikationen in den ursprünglichen Kausalprozessen, aber auch diese können nie deren Kausalcharakter aufheben. Selbst in Fällen, wo die konkreten Prozesse als solche in der Natur überhaupt nicht vorkommen, wo der konkret prozessierende Komplex ganz das Ergebnis der teleologischen Setzung selbst zu sein scheint, bleibt diese Lage unverändert. Man denke etwa an das schon früher angeführte Beispiel des Rads, das als solches in der Natur nirgends zu finden ist, also ein ausschließliches Produkt der teleologischen Setzung zu sein scheint. Seine so geplanten verwirklichten Bewegungen sind jedoch trotzdem nichts als rein kausale Prozesse, die sich in den Grundlagen ihres Seins von teleologisch bloß beeinflußten, naturkausalen Prozessen kategoriell überhaupt nicht unterscheiden.

Diese ontologische Erkenntnis von dem einzigen seinshaften Zusammenhang zwischen Kausalität und Teleologie ergibt erst die Möglichkeit, ihre Wechselbeziehungen in bezug auf das Sein überhaupt und insbesondere auf das gesellschaftliche Sein, die einzige Seinsweise, in der sie faktisch nachweisbar in wechselseitigen Determinationen vorkommen, genauer zu bestimmen. Und zwar sowohl objektiv in bezug auf die seiende Beschaffenheit der gemeinsam ausgelösten Prozesse wie subjektiv als Folge der Lage, daß die Kausalität, rein als Prozeß betrachtet, keinerlei Subjekt für ihre Genesis und ihren Ablauf braucht, indem sie rein als objektiver Prozeß zu funktionieren imstande ist, während es keinerlei Teleologie geben kann, die nicht von einer subjektiv geleiteten Setzung hervorgerufen entsteht. Das hat für die Erkenntnis der Welt vor allem zur Folge, daß jeder Versuch, in die Naturprozesse eine Teleologie hineinzuinterpretieren, notwendig zum Setzen eines der Natur gegenüber fremden, transzendenten Subjekts führt. Ontologisch betrachtet ergibt das eine reine, unmißverständliche Trennung von Wissenschaft und Religion. Denn ein universeller teleologischer Prozeß könnte nur ein solcher sein, dessen Ablauf ein Ziel, das bereits vor seinem Einsetzen genau bestimmt wurde, in allen seinen Phasen und Momenten zu verwirklichen imstande ist, d. h. in allen Phasen und Momenten vom zielsetzenden Subjekt auf dieses Ziel hin faktisch gelenkt wird. Es kann auch hier nicht unsere Aufgabe sein, die verschiedenen Abarten der unlösbaren Probleme aufzuzählen oder auch nur anzudeuten, die einer derartigen universellen Konstruktion von Seinspro-

zessen teleologisch bewegter Art entspringen. Es handelt sich dabei im wesentlichen um zwei Problemkomplexe. Erstens würde jeder teleologisch ablaufende Prozeß ein dem von ihm zu beherrschenden Sein gegenüber zu selbständiger Handlung fähiges Subjekt voraussetzen. Innerhalb der von der Arbeit, von den menschlichen Aktivitäten in der Praxis überhaupt notwendigen Unabhängigkeit bringt es das mit ihr simultan entstandene gesellschaftliche Sein hervor, wobei nicht nachdrücklich genug wiederholt werden kann, daß es sich dabei niemals um in Gang gesetzte teleologische Prozesse handelt, sondern bloß um das Bestreben, die kausalen Prozesse teleologisch entsprechend zu beeinflussen. Ein setzendes Subjekt, das imstande sein könnte, die kausalen Prozesse selbst in teleologische umzuwandeln, müßte jedem Sein gegenüber eine ihm völlig transzendente Existenz, eine Allwissenheit und eine Allmacht haben, müßte also in seinem Sein den Typen der jüdisch-christlichen Gottheit angehören.[165] Daß damit eine grundlegende Wandlung an Inhalt, Zusammenhang, Richtung etc. in allen Natur- und Gesellschaftsprozessen eintreten müßte, ergibt sich aus diesen Voraussetzungen von selbst; etwas auch nur Ähnliches ist bis jetzt noch nie an den tatsächlichen Prozessen aufgedeckt und aufgezeigt worden. Im Gegenteil zeigt die Ausbildung des gesellschaftlichen Seins, die zunehmend praktische (und die sie fundierende theoretische) Beherrschung der Seinsvorgänge durch das Menschengeschlecht überall ein Zurückdrängen der in den Anfängen analogisch angenommenen objektiv und transzendent teleologischen Vorstellungen. In diesem Sinne schreibt Engels an Marx nach seiner Darwinlektüre: »Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputtgemacht, das ist jetzt geschehen.« Und es ist für den Zusammenhang aller Seinsprobleme mit seiner Geschichtlichkeit charakteristisch, daß er so fortfährt: »Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwicklung in der Natur nachzuweisen.«[166] Die allgemeine Herrschaft der Kausalität in allen Prozessen des Seins ist eine uralte und faktisch nie erschütterte Erfahrung des Menschengeschlechts, einer jeden Praxis, sei sie auf Natur oder Gesellschaft gerichtet. Man kann fast sagen: die Entwicklung der Wirklichkeitserkenntnis, der Ausbau des richtigen Verhaltens zur eigenen Umwelt, ist im wesentlichen mit der immer ausgebreitetsteren, immer verbesserten Erkenntnis des Wesens der kausalen Prozesse, mit ihrem Entdecken in jedem Teilmoment des Seins unzertrennlich verbunden. Einerlei, wann und wieweit dies

165 Die griechisch-römischen Götter haben nur eine gesteigerte menschliche Existenz und erheben höchstens ausnahmsweise Anspruch auf eine solche – das Sein in seinen grundlegenden Bestimmungen verwandelnde – Einsicht und Macht.

166 MEGA III/2, S. 447/448.

in bewußter Weise und angemessen erkannt wurde, beherrscht diese Erkenntnis in steigendem Maße jede menschliche Praxis. Ihre Ausdehnung, ihr Funktionieren beruhte nie auf anderem als auf der Einsicht: welche Kausalprozesse (in welchem Sein immer) müßten erkannt und wie angewendet werden, damit unsere Umwelt durch unsere teleologischen Setzungen von uns wirklich beherrscht, damit unsere aktive Anpassung an sie extensiv wie intensiv vergrößert werde. Die Vervollkommnung der Arbeit beruht wesentlich auf einer Entwicklung in der Konkretisierung der Erkenntnis, welche Kausalreihen die teleologischen Setzungen in welcher Proportion in Gang zu setzen, welche nach Möglichkeit auszuschalten oder abzudämpfen berufen sind. Darum ist die angemessene Erkenntnis der Kausalreihen stets die Grundlage der menschlichen Praxis, der sie fundierenden, der aus dieser Rolle zur wirksamen gesellschaftlichen Macht emporblühenden Erkenntnis der Wirklichkeit geworden und geblieben. Die Unaufhebbarkeit der Bestimmtheit des Seins durch Kausalprozesse, die im gesellschaftlichen Sein mit ihrer wachsenden Beeinflußbarkeit, ja Lenkbarkeit durch teleologische Setzungen untrennbar verbunden ist, schafft jene dialektische Dualität in letzterem, die Marx, wie wir wiederholt gesehen haben, so ausdrückt, daß die Menschen zwar ihre Geschichte (im Gegensatz zur bloßen Bewegtheit der Natur) selbst *machen*, dies jedoch nicht unter selbstgewählten Umständen zu tun imstande sind. Diese Seinslage spiegelt sich in der Erkennbarkeit und in der faktischen Erkenntnis des Seins so, daß die Seinsprozesse in Natur und Gesellschaft – trotz aller Verschiedenheiten – in dieser allerallgemeinsten Weise doch einheitlich-gesetzlich und in ihrer Gesetzlichkeit prinzipiell erkennbar ablaufen, diese Erkenntnis jedoch ihrem unmittelbaren Wesen nach nur eine historische, eine an die Umstände gebundene, eine Erkenntnis post festum sein kann. In der vielzitierten Einleitung zur ersten großen Darlegung seiner Anschauungen über Ökonomie und Gesellschaft formuliert Marx seine Anschauungen darüber in folgender Weise: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickelteste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc. Keineswegs aber in der Art der

Ökonomen, die alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerlichen sehen.«[167] Es ist für die Marxsche Ontologie charakteristisch, daß er auch hier, wo die Entwicklung in der Gesellschaft sein Zentralproblem ausmacht, ununterbrochen auf den Gesamtprozeß der Geschichte, also auch auf die der Natur hinweist, um dessen letzthinnige Einheitlichkeit nie aus den Augen zu verliern.

Der Post-festum-Charakter einer jeden Erkenntnis, die in ihren Objekten wie in ihren Subjekten immer eine geschichtliche sein muß, drückt theoretisch die oben angedeutete Seinsbeschaffenheit einer jeden praktischen Aktivität aus. Das Sein sowohl in Natur wie in Gesellschaft ist erkennbar, soweit die in ihnen wirksamen Kausalprozesse vom erkennenden Bewußtsein richtig ergriffen werden. Die Geschichte der menschlichen Praxis ist ein praktischer, unwiderlegbarer Beweis dafür. Jede solche Erkenntnis hat jedoch ihre jeweils deutlich gezogenen Grenzen in der Unendlichkeit der wirksam werdenden Komponenten, die in den Kausalprozessen zu einer jeweils konkret bestimmten Synthese gelangen. Daß die Prozesse infolge der Unendlichkeit der möglichen Komponenten nie ganz voraussehbar sind, erscheint von vornherein als evident, schon deshalb, weil die Proportion der Komponenten, das jeweilige Gewicht jeder einzelnen unter ihnen sich nur im realgewordenen Wirkungszusammenhang, also für die Erkenntnis post festum zeigen kann. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß in ihren Verwirklichungen das Nichtvoraussehbare sich nachträglich nicht in seiner wahren Gestalt, in seinen echten Proportionen etc. zeigen könnte. Der Post-festum-Charakter der Erkenntnis entspricht eben genau den wirklichen Bewegungsgesetzen des Seins, die als irreversible Prozesse auf der Grundlage der jeweils seienden Konstellationen ununterbrochen auch bisher nicht seiende Seinsformen, Seinsbeziehungen, Seinsweisen etc. hervorbringen können. Diese Irreversibilität des prozessierenden Seins drückt sich im Post-festum-Charakter seiner angemessenen Erkenntnis aus.

Man würde jedoch alten und neuen erkenntnistheoretischen Vorurteilen unerlaubte Konzessionen machen, wenn man aus diesem unausweichlichen historischen Charakter einer jeden Erkenntnis Schlüsse auf eine ungeordnete, also bloß faktisch-empirisch erfaßbare Beschaffenheit oder gar auf eine Irrationalität der Seinsprozesse folgern würde. Denn dieser Post-festum-Charakter schließt keineswegs das Sein und demzufolge die Erkenntnis von allgemeinen Zusammenhängen aus. Diese äußern sich jedoch im prozessierenden Sein nicht als »ewige eherne große Gesetze«, die schon an sich eine überhistorische, »zeitlose« Geltung beanspruchen dürften, sondern als kausal determinierte Etappen von irreversiblen

167 Rohentwurf, S. 25/26.

Prozessen, in denen sowohl die Realgenesis aus den vorangegangenen Prozessen wie das daraus entspringende Neue simultan, in gleicher Weise seinshaft sichtbar und darum erkenntnismäßig erfaßbar wird. Daß sie nur post festum begriffen werden können, bedeutet deshalb keinerlei Klebenbleiben in einem »Empirismus«, der sich auf das Registrieren der Tatsachen beschränken müßte. Im Gegenteil. Indem in der Erkenntnis post festum wirklich abgelaufene Prozesse mit allen ihren dynamischen Bestimmungen sichtbar und erfaßbar werden, kann nun die Wissenschaft in ihrer gedanklichen Reproduktion und Analyse zugleich die in ihnen waltenden Tendenzen als reale Kräfte des Seins erkennen. Die Erkenntnis post festum hat deshalb, unabtrennbar von ihrem die sich vollziehenden Prozessen de facto erfassenden Charakter auch einen theoretischen Aspekt: die Erkenntnis der allgemeinen Bestimmungen (Kategorien), die in der Charakteristik der Prozesse, deren Wandlungen als deren Ergebnis in einer richtigen Erkenntnis post festum offenbar werden.

Gerade die unlösbare dialektisch-faktische Wechselbeziehung von Allgemeinheit und Einzelheit der wirkenden Bestimmungen drückt diesen Prozessen einen solchen Charakter auf. Unsere bisherigen Analysen haben an vielen Einzelfällen gezeigt, daß jedes aus einem früheren Sein entspringende Sein seinen kategoriellen Aufbau sowohl in den Einzelheiten wie in ihren Wechselwirkungen immer komplizierter gestaltet. Das hat einerseits zur Folge, daß in der Allgemeinheit der irreversible Prozeßcharakter immer komplizierter hervortritt, bis aus den irreversiblen Prozessen der Natur, die gewissermaßen nur noch an sich geschichtlich waren, im Laufe ihrer eigenen Entwicklung das gesellschaftliche Sein als ihrer selbst bewußte Geschichte des Menschengeschlechts, als für sich seiende Geschichte hervortritt. Andererseits sehen wir eine wachsende Konkretisierung auf der Seite der Einzelheit, indem über ihren biologischen resolut-einzelprozeßhaften Bestimmungen im gesellschaftlichen Sein allmählich die Individualität und ihre Synthese in der nicht mehr stummen Menschengattung zustande kommt. Die Wechselwirkungen solcher immer komplizierter werdenden Kategorien der generellen irreversiblen Prozesse drücken sich in den Merkmalen einer jeden Seinsweise als Komplizierterwerden der Prozesse selbst aus. Marx hat diesen Charakter der gesellschaftlichen Prozesse in der oft zitierten Einleitung als die wichtige Frage der ungleichmäßigen Entwicklung aufgeworfen. Obwohl er dort diese Ungleichmäßigkeit vor allem als eine zwischen der ökonomischen Basis und den aus ihr herauswachsenden ideologischen Formen (Recht, vor allem: Kunst) schildert,[168] zeigt sein Gesamtwerk, daß es sich hier um eine allgemeine Eigen-

168 Ebd., S. 29/31.

schaft aller gesellschaftlichen Prozesse handelt. Man denke an seinen Begriff von den »klassischen« Verwirklichungen in den ökonomischen Formationen selbst, an seine konkreten Analysen, die genau zeigen, wie keine Formation sich überall in gleicher Weise konstituiert und entwicklungsmäßig realisiert hat.

Um in solchen Prozessen die jeweils notwendige Praxis den Umständen gemäß durchzusetzen, mußte sich die Erkenntnis post festum ebenfalls differenzieren. Aus den anfänglichen, auf konkrete Einzelheiten (natürlich: samt ihrer konkreten, ihnen innewohnenden Gattungsmäßigkeiten) gerichteten, sich allmählich verfeinernden und kumulierenden Erfahrungen sind im Laufe der Geschichte Bewältigungsmethoden der Allgemeinheit entstanden, um sich im Laufe der Zeit gleichfalls sehr ungleichmäßig als Wissenschaft und Philosophie zu entwickeln. Je mehr letztere Tendenzen zu herrschenden geworden sind, desto klarer wird sichtbar: daß es sich auch hier um aus der gesellschaftlichen Praxis entspringende Verhaltungsweisen zum Sein handelt, die gleichfalls Zeichen der Ungleichmäßigkeit in ihrer Entwicklung zeigen. Jedoch so wie im generellen Verhalten der Menschen zu ihrer Gattungsmäßigkeit bis jetzt stets eine Entfremdung nur von einer anderen abgelöst werden konnte, zeigt sich auch hier die spontane Ungleichmäßigkeit der Entwicklung darin, daß Erfahrungen der Einzelheit, daraus entspringende urwüchsige Verallgemeinerungen der so gemachten und aufbewahrten Erfahrungen und wissenschaftlichen Aufklärungen der allgemeinen Bestimmungen des Seins, statt einander, wie es am zweckmäßigsten wäre, einfach zu ergänzen, zueinander in gegensätzliche Beziehungen geraten können, daß auch ihre Entwicklung eine ungleichmäßige wurde. Es genügt, auf die gegenwärtige Lage hinzuweisen, in der die herrschenden Manipulationssysteme der Gesellschaft nicht ohne Erfolg auch die Wissenschaft in der Richtung zu dirigieren versuchen, daß sie die konkreten Erfahrungen zugunsten von immer abstrakter werdenden Verallgemeinerungen auf die Erkenntnis eines jeden Phänomens ausdehnen und im erkennenden Menschen bloß eine unvollkommene kybernetische Maschine zu erblicken geneigt sind. So etwas läßt sich erkenntnistheoretisch, abstrakt methodologisch unschwer »begründen«. Es werden dabei nur solche »Kleinigkeiten« übersehen, daß z. B. die Einzelheit eines jeden Organismus schon in der biologischen Seinssphäre ohne ständiges Inbetrachtziehen dieses Moments in wissenschaftliche Sackgassen führen muß. (Es sollen ja letzten Endes, um ein einfaches Beispiel anzuführen, nicht Krankheiten im allgemeinen, sondern Kranke, d. h. Einzelorganismen in ihrer unaufhebbaren Einzelheit geheilt werden.) Natürlich gibt es in allen ähnlichen Problemkomplexen schon heute kritische Gegenstimmen, sie können aber gegen die universelle Herrschaft der Manipulation schwer oder gar nicht aufkommen.

Es ist für uns nicht mehr überraschend, daß die wirkliche Überwindung falscher Tendenzen in der wissenschaftlichen Entwicklung der Erkenntnis der Wirklichkeit letzten Endes stets von dieser selbst geleistet wurde. Und zwar gerade infolge des kausalen (keinerlei Zielsetzung enthaltenden) Charakters des gesellschaftlichen Seins selbst, was gleichfalls auf dessen – bei allen Differenzen von vorangegangenen Seinsweisen – unaufhebbarem Seinscharakter beruht. Würden die Seinsprozesse von einem transzendenten Setzer durchwegs teleologisch gelenkt, so könnte nur dieser, wie dies in allen religiösen oder halbreligiösen Weltanschauungen der Fall ist, Korrekturen bei »Fehlentwicklungen« über das Sein selbst und Fehlbeurteilungen in seiner Erkenntnis vollziehen. Höchstens könnte er, partiell, die Fähigkeit auch auf auserwählte Menschen delegieren. Die auch im gesellschaftlichen Sein wirkenden Kausalreihen sind in ihrer prozessierenden Seinshaftigkeit frei von jeder derartigen Tendenz einer wie immer gearteten zielhaften Vervollkommnung oder Selbstberechtigung. Aber in einer erkenntnistheoretisch oder logisch ganz paradoxen Weise bringen gerade sie die von den Menschen nicht erkannten entscheidenden Konsequenzen eines Systems oder einer Entwicklungsetappe eben in ihrer bloßen Faktizität ans Tageslicht. Das kann unter Umständen der Sackgassencharakter der betreffenden Formation sein, wie bei den asiatischen Produktionsverhältnissen, wie bei der griechisch-römischen Sklavenwirtschaft, wo nur ein Zufall, nämlich die Konfrontation mit den wandernden germanischen Stämmen einen objektiven Ausweg zeigte. Es können aber auch bei einer sich entwickelnden Formation kausal notwendige Momente bedeutsam werden, an deren Existenzmöglichkeit niemand denken konnte, die jedoch höchst wichtige Eigenschaften der betreffenden Formation oder einer ihrer Entwicklungsetappen enthüllen; man denke etwa an das plötzliche Hervortreten der Wirtschaftskrisen im Kapitalismus von 1812 bis 1929. Der größte bürgerliche Theoretiker der Ökonomie, Ricardo, stand völlig ratlos vor diesem Phänomen, obwohl es sicher keinen bloß zufälligen, bloß faktischen Charakter hatte. Marx sagt sogar über die Wirtschaftskrise – natürlich post festum –: »Die Krise manifestiert also die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente« des Kapitalismus.[169] Ohne nun auf Details eingehen zu können, zeigt sich doch, daß hier, wie bei allen Phänomenen und Phänomengruppen der Ökonomie die Erkenntnis post festum nicht nur ein Feststellen neuer Wirkungsformen einer Formation begreiflich machen kann, sondern zugleich auch jene konkreten Widersprüche in ihrer sich prozeßhaft wandelnden Struktur, die auf die Gesetzmäßigkeit solcher »überraschenden« Wandlungen und damit auf das Entstehen

169 Marx: Theorien über den Mehrwert, Bd. II/2, Stuttgart 1921, S. 274.

neuer und das Vergehen alter Kategorien ein aufklärendes Licht werfen. Es ist also ein erkenntnistheoretisches Vorurteil, als ob nur die »voraussehenden« (extrapolierenden) Denkmethoden in den Wissenschaften Gesetze der Prozesse aufdecken und formulieren könnten. Im Gegenteil. Gerade die Erkenntnis post festum ist es, mit deren Hilfe Realzusammenhänge, d. h. wenigstens zeitweilig konstant wirkende Momente von Gesamtprozessen ins Bewußtsein gehoben werden können. Erst auf ihrer Grundlage, erst durch ihre konsequentbewußte Anwendung ist es z. B. möglich, festzustellen, worin und wieweit Extrapolationen den wirklichen Prozeß aufdecken oder verdecken. Freilich muß hinzugefügt werden, daß sich das universelle Prinzip des post festum direkt oder indirekt äußern kann. Im gesellschaftlichen Sein, in der unmittelbaren Umwelt unserer rein gesellschaftlichen Aktivitäten überwiegend in unmittelbarer Weise, obwohl es natürlich auch Fälle gibt, wo viel spätere Geschichtsentwicklungen wichtige Momente früherer Etappen post festum deutlich zu machen imstande sind.

Diese Indirektheit verdeckt für viele, daß auch in der Naturerkenntnis das Prinzip des post festum zur Geltung gelangt. Da der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das vermittelnde Medium ist, wird, allgemein gesprochen, auch von den Naturprozessen der Regel nach nur so viel sichtbar, wieviel für die jeweilig aktuell wichtigen teleologischen Setzungen als Erkenntnisgrundlage unbedingt nötig ist. Die Entwicklung der Produktion stellt aber stets neue Aufgaben, bei denen auch solche Momente der Naturprozesse gedanklich beherrscht werden müssen, die dafür früher überhaupt nicht in Betracht kommen konnten. Es handelt sich dabei um eine Änderung der Post-festum-Betrachtung von Naturprozessen, die objektiv früher schon in der neuentdeckten Weise abgelaufen sind, zu deren Entdeckung und gedanklichen Verwertung jedoch eine Höherentwicklung des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur nötig gewesen ist. Der Erkenntnisgesichtspunkt des post festum setzt sich also hier in einer gesellschaftlich vermittelten Weise durch. Dabei spielen natürlich ideologische Motive gleichfalls eine nicht unbeträchtliche Rolle. Ihre Funktionen können aber nur verständlich werden, wenn, wie hier bis jetzt immer, Ideologie nicht (erkenntnistheoretisch) als »falsches Bewußtsein«, sondern (nach der Lehre von Marx) als Mittel zum Bewußtmachen und Ausfechten der von der ökonomischen Entwicklung aufgeworfenen Konflikte verstanden wird. So konnten in der antiken Gesellschaft vereinzelte Einsichten in die heliozentrische Beschaffenheit des Sonnensystems sich nicht durchsetzen, während die Entstehungszeit des Kapitalismus sie zum allgemeinen Durchbruch brachte. Weitgehende und gewichtige ökonomische Momente waren es, die die neue Theorie notwendig brauchten. In erster Reihe kam jedoch in Betracht, daß zum Ausbau der Ideologie der kapitalistischen Formation der Bruch mit der

geozentrischen Weltauffassung immer unentbehrlicher geworden ist. Die richtige wissenschaftliche Bewältigung von Naturprozessen, von kategoriellen Zusammenhängen in der Natur zeigt den Charakter des post festum nicht immer, ja nur höchst selten als Bewußtmachen echt objektiver Veränderungen in den Prozessen selbst, vielmehr als Entstehen der gesellschaftlich entstandenen Bedürfnisse und deren Befriedigungsmittel der richtigeren Erkenntnis infolge der Entwicklung der Gesellschaft. Die Geschichte zeigt – wieder: post festum –, daß die Vermittlungsprozesse gesellschaftlich ebenso notwendig sind wie jene direkten Veränderungen, infolge deren Wirksamkeit neue Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins unmittelbar (post festum) zum Besitz des Gattungsbewußtseins werden. Der Unterschied von unmittelbarer und vermittelter Beziehung zwischen objektivem Prozeß und seiner richtigen Erkennbarkeit ist also in primärer (allgemeiner) Weise durch die Seinsunterschiede zwischen den direkt gesellschaftlichen Aktivitäten und denen des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur bedingt. (Die Existenz von Übergangserscheinungen ändert die fundamentale Differenz innerhalb der allgemeinen Herrschaft des post festum in der Erkenntnis des Seins nicht in wesentlicher Weise.)

All dies zeigt deutlich die resolut neue Stellungnahme von Marx zur Erkenntnis als solcher. Auf die Periode, in der die religiöse Transzendenz ontologisch dominierte und die höchste Erkenntnis als deren Anwendung auf den Menschen erschien, folgt die neuzeitliche Revolution, die das Denken der Welt als etwas ontologisch Originäres, als ein nicht mehr ableitbares Weltprinzip aufgefaßt hat; auch wenn Spinoza das Denken neben der Ausdehnung (der Materialität des Seins) als Attribut der letzthinnigen Deus-sive-natura-Substanz bestimmt, steht er auf dem Standpunkt dieser Unableitbarkeit. Bei Marx haben wir es dagegen mit dem Problem zu tun: wie das Denken (das denkende Erkennen des Seins) aus den Existenzbedingungen und aus den auf diese aktiv reagierenden Praxisweisen sich allmählich zu einer – freilich letzthin relativen – Selbständigkeit entwickelt hat. Das konsequente Zuendeführen der Geschichte als fundamentale Prozeßkategorie eines jeden Seins bringt notwendig mit sich, daß auch das denkende Bewußtsein eine seinshafte und seinsbedingte Genesis haben muß, die auf seine Beschaffenheit, auch auf den höchsten Stufen eines anscheinenden Aufsichselbstgestelltseins, bestimmend einwirkt.

Der ontologische Ausgangspunkt für eine solche Genesis ist die Arbeit, als grundlegende Bewegungsweise des gesellschaftlichen Seins. Indem dabei die aktive Anpassung der eben dadurch gesellschaftlich gewordenen Lebewesen zum Ausdruck gelangt, entstehen für die neuen Handlungsweisen neue Bestimmungen, die die vorangegangenen Seinsprozesse noch überhaupt nicht aufweisen konnten. Das dabei objektiv ausschlaggebende Moment, die teleologische Setzung, ist in ihrer objektiven Seinsweise, in ihrer Beziehung zur normalen

Kausalität von uns bereits eingehend untersucht worden. Sie hat jedoch subjektive, für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins nicht weniger wichtige Folgen: Die Tatsache, daß solche Setzungen dadurch charakterisiert sind, daß »am Ende des Arbeitsprozesses ... ein Resultat heraus(kommt), das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war«.[170] Marx versäumt auch nicht, an derselben Stelle darauf hinzuweisen, daß in der biologischen, passiven Anpassung an die Umwelt dieses entscheidende Moment auch dann fehlt, wenn äußerlich, im Produkt, etwas Analogisches vorhanden zu sein scheint (Beispiel der Biene). Das Setzen des Zwecks, als richtunggebend für den faktischen Prozeß selbst, ist aber ein ideelles Moment, das allerdings materielle Gegenstände und Prozesse in neuer Weise in Bewegung bringt, indem es in ihren kausalen Zusammenhängen wichtige Proportionen etc. verändern und damit materielle Effekte ins Leben rufen kann, die, obwohl ebenso kausal determiniert wie Naturgegenstände und -prozesse, in solcher Gestalt in der Natur eventuell überhaupt nicht, jedenfalls aber in dieser Weise nicht vorkommen.

Damit tritt ein radikal neues, real bewegendes Moment in die Komplexe des prozessierenden Seins ein. Daß es nicht unmittelbar auf die materiell-seienden Prozesse einwirken kann, sondern – zuerst in unmittelbarer, später oft in sehr kompliziert vermittelter Weise – durch Ingangsetzen bestimmter materiellkausaler Prozesse auf das Sein zu wirken imstande ist, ändert nichts an dem Tatbestand, daß im Vergleich zur anorganischen wie organischen Natur ein Bewegungssystem des Seins von qualitativ neuer Art entstanden ist. Die objektiv seinsmäßige Bedeutung dieser neuen Lage haben wir beim Vergleich von Teleologie und Kausalität bereits betrachtet. Was das gesellschaftliche Sein speziell betrifft, so ist allgemein bekannt, daß diese neuartigen Prozesse eine ungeheure Beschleunigung in den Veränderungen der sonst nichts als kausalen Naturprozesse zur Folge zu haben pflegen. Dabei ist es ohne weiteres klar, daß diese nicht als unmittelbare Folge der neuen Prozesse als solche zustande kommen, sondern daraus, daß die Einzelprozesse selbst, im Gegensatz zur Natur, eine ununterbrochene Wandlung, sowohl als extensive Ausbreitung wie als intensive Vervollkommnung (effektiver werden) herbeiführen, und zwar gerade deshalb, weil die Veränderungen der objektiv kausalen Prozesse nur durch die aktive Vermittlung der setzenden Subjekte des teleologischen Moments eine derartige Änderung ihres Charakters erfahren können und nicht als unmittelbare Ergebnisse von spontan wirksamen Prozessen wie in der Natur. Allerdings muß gerade bei der Betonung dieser qualitativen Differenz zugleich auch auf eine bestimmte historische Konti-

170 Kapital I, S. 140.

nuität innerhalb der Veränderungen hingewiesen werden. Es wäre ein Mythos, diese Initiativrolle der das teleologische Moment setzenden Subjekte als deren primäres und spontanes In-Wirksamkeit-Treten aufzufassen. Wie die meisten Änderungen in den Naturprozessen daraus entstehen, daß die vorangegangenen spontanen Prozesse im Sein selbst objektive Veränderungen hervorrufen und nur durch diese in ihnen selbst neuartige Reaktionen entstehen lassen, so schafft es – in dieser höchsten Abstraktheit – eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den beiden Prozeßarten. Nur darf dabei das qualitativ Neue nie übersehen oder unterschätzt werden, daß nämlich diese Reaktionen im gesellschaftlichen Sein nicht mehr rein spontan-materielle sind, sondern Auslöser von neuen Typen der teleologischen Setzungen, die in bewußter Weise nicht nur auf die Veränderungen selbst, sondern, sogar vor allem, auf die durch diese hervorgerufenen neuen Konstellationen, auf die Bedürfnisse und Aufgaben etc., die ihnen entspringen mit neuen teleologischen Setzungen antworten.

Die aktive Anpassung an die Umwelt erhält in diesen Antworten ihre eigentliche, sachlich-seinshafte Physiognomie, die in dieser Konkretisiertheit schon kaum mehr etwas Analogisches zu den Naturprozessen aufweist. Eben darum ist für die Eigenart der aktiven Anpassung, für die der Bewegtheit durch teleologisches Setzen gerade dieses Moment des Antwortens entscheidend charakteristisch. Die von Marx initiierte Genesis des Denkens aus dem Seinsprozeß selbst enthält insofern bereits hier seine entscheidend charakteristische Beschaffenheit, daß sie nämlich die unentbehrliche Vorbereitung zum aktiven Reagieren auf das Sein (mit allen seinen prozeßhaften Veränderungen) durch teleologische Setzungen ist. Daraus entspringen alle jene Konkretisierungen der Bestimmungen, die bis zu äußersten Abstraktionen, an denen unmittelbar schon jede Beziehung zu den konkreten Formen des Seins erloschen zu sein scheint. Jedoch gerade diese Tendenz zur Verallgemeinerung (zum Erfassen der allgemeinen Gattungsmäßigkeit eines jeden seiner Objekte) war bereits in den ersten, tastend hervortretenden Erscheinungsweisen der Arbeit schöpferisch gegenwärtig.

Engels weist mit Recht darauf hin, daß die Sprache aus den seinshaften Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen der Arbeit entstanden ist. Er formuliert dies in einer einfachen und glücklichen Weise so: die Menschen hatten nun »einander *etwas zu sagen*«.[171] Etwas zu sagen haben, bedeutet jedoch, den Zusammenhang eines Phänomens mit seiner eigenen Gattungsmäßigkeit in einer, über das unmittelbare Reagieren hinausgehenden, allgemein verständlichen Form eindeutig mittelbar zu fixieren. Da nun sowohl der Arbeitsprozeß, wie seine materiellen

171 Anti-Dühring, MEGA, S. 696.

Instrumente und Produkte, wie wir wissen, schon in ihrem unmittelbaren materiellen Sein diese Gesellschaftlichkeit, die zugleich Bedürfnis und Fähigkeit einer solchen allgemeinen Mittelbarkeit in sich schließt, besitzen, mußte mit der Arbeit – um ihrer schlichtesten und einfachsten Funktionsfähigkeit willen – dieses höchst wichtige Vehikel zum Ausdruck der Allgemeinheit simultan mit ihr entstehen. Dies scheint im gegenwärtigen gesellschaftlichen Sein eine banale Selbstverständlichkeit zu sein, so sehr, daß man den gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß, der vom Sprechen zum Schreiben, von diesem zur Drucklegung, zu den Massenmedien der Information führt, oft geneigt ist, nicht als einen aus der Arbeit entspringenden historischen Seinsprozeß zu betrachten.

Mit der Sprache ist jedoch bloß das Instrument einer generellen und generell eindeutig bestimmbaren Mitteilbarkeit entstanden. Daß ihre historische Entfaltung zu der eben angegebenen Universalität des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen nicht nur im unmittelbaren Prozeß der Reproduktion zur allgemeinen Geltung gelangt, sondern auch deren verschiedensten, weitesten Vermittlungen in sich zu fassen, sich auf ihre Vergangenheit, auf ihre Perspektiven zu beziehen fähig geworden ist, hat ihre entscheidenden bewegenden Gründe eben in der Entwicklung der Arbeit selbst, die immer höhere, weiter verzweigte Bedingungen ihrer Verwirklichung ins Leben ruft, denen die Menschen sich, wie wir gesehen haben, im Laufe dieses Prozesses immer mehr als sich zur Individualität entwickelnde Gattungsexemplare bei Strafe des Untergangs aktiv anzupassen gezwungen sind. Die seinsmäßige Voraussetzung eines derartigen Prozesses ist, daß jenes Verhalten zur Wirklichkeit, das sich später als wissenschaftliches gesellschaftlich weitgehend verselbständigt hat, bereits in den ursprünglichsten, primitivsten Vorbereitungsakten der teleologischen Setzungen als neue Verhaltungsweise wirksam gewesen sein mußte. Es ist ja eine Selbstverständlichkeit, daß seinerzeit kein Stein zum Arbeitsinstrument geschaffen werden konnte, ohne dessen hierfür wichtigste objektive Eigenschaften durch Erfahrung, die in immer steigender Weise die oft täuschenden unmittelbaren Erscheinungsformen durchschaut und als unwesentliche, ja störende aus dem Inhalt der teleologischen Setzungen entfernt, festzustellen. Ja, man kann sagen, daß selbst in der Sammlerperiode, weder tierische noch pflanzenmäßige Nahrungsmittel, ohne eine derart vorangegangene, noch so primitive, aber objektive Untersuchung ihre brauchbaren oder unbrauchbaren Eigenschaften hätten offenbaren können. Hier ist freilich noch der naturhafte Entwicklungszusammenhang mit den – von diesem Blickpunkt aus gesehen – noch nicht bewußtgemachten rein biologischen Auswahlakten der Tierwelt offenkundiger als in der Arbeit selbst, wo jede Analogie zur früheren Etappe verschwindet, aber Übergangsmomente sich auch hier feststellen lassen.

In der Arbeit selbst ist diese gedankenmäßige Vorbereitung ganz offenkundig. Ihre gänzlich neue Beschaffenheit zeigt sich schon darin, daß im Gegensatz zu der sehr weitgehenden Stabilität des bloß biologischen Reproduktionsprozesses, zu der passiven Anpassung an die Umwelt, die aktive Anpassung einen ununterbrochenen Vervollkommnungsprozeß aufweisen kann. Dieser besitzt als Organ des Weitertreibens den gesellschaftlichen (teleologisch gesetzten) Charakter der Arbeit selbst, und von ihr ausgehend, durch sie vermittelt in der Arbeitsteilung und deren sozialen Folgen einen Impuls zum allgemein arbeitsteiligen Aufbau einer jeden Gesellschaft. Im Laufe dieser Entwicklung geht die »theoretische« Vorbereitung der teleologischen Setzungen des entsprechend kritischen Verfolgens der Arbeitsprozesse und Arbeitsergebnisse in eine gesellschaftlich bereits als selbständig auftretende Wissenschaft über. Man denke etwa daran, wie aus der noch wesentlich unmittelbar erfahrungsmäßigen Kategorie des Quantums diese Entwicklung die bereits wissenschaftlich objektivierte Quantität entwickelt und damit die Grundlage für Geometrie und Mathematik geschaffen hat.

Freilich spiegelt sich dieser Prozeß sogleich theoretisch infolge der ideologischen Bedürfnisse der auf Sklaverei basierten Polis in einer verkehrten Weise wider. Es genügt, an Platons prinzipielle Verachtung jeder praktischen Anwendung von Geometrie etc. zu erinnern. Solche Anschauungen konnten aber selbst in der Praxis dieser Formation nicht alleinherrschend werden. Schon Plutarch beschreibt (in der Biographie von Marcellus), wie Archimedes seine praktische Anwendung der Mechanik auf Kriegsmaschinen, freilich in einer schwach sophistischen Weise (als Spielerei) verteidigt. Marx selbst weist aber schon auf die besondere Entwicklung der Kriegsproduktion nachdrücklich hin, wo im Gegensatz zur Sklavenarbeit im Friedenssektor, bereits »das Zunftwesen bei der Korporation der fabri« eingeführt wurde, ebenso die »erste Anwendung der Maschinerie im großen«.[172] Und in der hier oft angeführten Einleitung erscheint diese Anschauung bereits methodologisch klar als Programm für zukünftige Forschungen, wie übrigens auch im soeben zitierten Brief als Aufforderung an Engels. Hier sagt er: »*Krieg* früher ausgebildet wie der Frieden; Art wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktivkraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«[173] Marx weist dabei in überzeugender Weise darauf hin, daß diese unzertrennbare Verbundenheit der Entstehung der Wissenschaft

172 MEGA III/2, S. 228.
173 Rohentwurf, S. 29.

und ihrer Entwicklung mit dem Reproduktionsprozeß der Gesellschaft sich auch dann durchsetzt, wenn die Hauptlinie der Entwicklung der betreffenden Formation und demzufolge ihre Ideologie diesen Tendenzen zu widersprechen scheinen und ihnen gegenüber einen tatsächlichen Widerstand entfalten. Ohne auch auf diese Frage hier näher eingehen zu können, sei nur noch darauf hingewiesen, daß Engels in wenigen Bemerkungen mit großer Deutlichkeit zeigt, wie das Entstehen der Sklaverei (und der aus ihr entstehenden ideologischen Hemmungen) schon vor der Geburt des Kapitalismus, im »finsteren Mittelalter« einen relativ großen Aufschwung gerade in diesen Zusammenhängen herbeiführte.[174]

Es handelt sich in diesen Gedankengängen nie um eine utilitaristische Einschätzung der Wissenschaft. Im Gegenteil. Es soll bloß den eng akademischen, »immanenten«, auf »Selbstzweck« angelegten Anschauungen gegenüber ihre unersetzbare Wichtigkeit in der Entwicklung des Menschengeschlechts zur voll entfalteten, echten Gattungsmäßigkeit gezeigt werden. Das ist aber nur möglich, wenn sie als wichtiges, wirkungsvolles Element in jenem System der prozessierenden Aktivitäten der Menschen, die diese Entwicklung de facto durchführen, ihrer Bedeutung entsprechend eingeordnet wird. Und erst die Marxsche Lehre und Methode, die diesen Prozeß als die Tat der Menschen selbst, freilich der wirklichen, nicht idealistisch fungierenden Menschen, auffaßt, kann die wirkliche Rolle der Wissenschaft im Gesellschaftlichen unmißverständlich konkret darstellen. Wenn der Geschichtsprozeß im gesellschaftlichen Sein als Ergebnis des Zusammenwirkens von menschlichen Aktivitäten durch teleologische Setzungen, ihrer kausalen Auswirkungen, von neuen teleologischen Setzungen, die von diesen ausgelöst werden etc., erscheint, so erweisen sich dabei Denken und Wissen dessen, was wirklich seiend ist, woher es kommt, wohin es geht, als eine Gruppe von fundamentalen Kräften im Prozeß, der die Menschen zu ihrer wahren, nicht nur der Form, sondern dem Gehalt nach über die tierische Stummheit hinausgehende Gattungsmäßigkeit führt. Gerade weil Marx die höchsten Leistungen des menschlichen Geistes als treibende, aktive Momente dieses großen Prozesses faßt, kann er die frühere Phase des Hinausgehens über die transzendente Weltauffassung als erster wirklich radikal überwinden. Das Denken, das als Descartessches »Cogito«, als spinozistisches Attribut des deus sive natura noch ein unabgeleitetes, deshalb ein verdeckt transzendentes Wesen dem Sein selbst gegenüber repräsentierte, erscheint endlich als irdisch-reales, real wirkendes Moment der Menschwerdung des Menschen, denn seine Erkenntnis dessen, was sein eigenes Sein wirklich ist, bildet eine unerläßliche Vorbedingung dazu. Wenn also die

174 Anti-Dühring, MEGA, S. 645/646 und 647/648.

eingebildete Allmacht des Denkens und Wissens nach dem Verschwinden des Glaubens an die Allmacht eines transzendenten Wesens aus Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Menschen gleichfalls verschwindet, so kann das nur als Folge der Einsicht in ihre wirkliche Beschaffenheit geschehen. Diese neue Lehre, die erste, in der der Mensch sich wirklich als Schöpfer seines Selbst begreifen kann, setzt eine lange historische Entwicklung voraus, in der der Mensch endlich das seinshaft falsche Dilemma über die realen Funktionen der Erkenntnis geistig wie praktisch überwinden kann. Nämlich ob er letzthin Produzent seines Selbst als konkrete Individualität in einer konkreten Gesellschaft ist oder Produkt ihm fremder Mächte, einerlei ob geistiger oder materieller Art. Dieses Dilemma, das im Laufe der Geschichte in den verschiedenartigsten Weisen aufgeworfen und beantwortet wurde, erhält besonders verführerisch-widerspruchsvolle Auslegungen, seitdem die gesellschaftliche Entwicklung die Seinsweise der Individualität schuf. Es entstanden sowohl Theorien, in denen diese neue gesellschaftliche Lebensweise des Menschen zum alleinigen Maßstab jedes echten Menschtums gemacht wurde, wie auch solche, die den Menschen letzthin doch als bloßes Produkt von objektiven Notwendigkeiten auffassen wollten. Da beide Extreme objektiv dieselbe gesellschaftliche Grundlage haben, können sie sehr leicht auf dem Niveau des Alltagslebens, subjektiv auf dem der bloßen, unmittelbar gegebenen Partikularität des Menschseins zu einer doppelt verfälschten geistigen Kooperation gebracht werden. Das ist gerade im Kapitalismus der Gegenwart der Fall. Die universell gewordene Manipulation geht nicht ohne Erfolg darauf aus, alle Bedürfnisse der Menschen, vor allem die Art ihrer Befriedigung sehr weitgehend zu dirigieren. Diese Herrschaft erscheint jedoch in der Form, als ob der Mensch, indem er sich den Manipulationsmächten widerstandslos unterwirft, gerade darin und dadurch seine echte Individualität zum Ausdruck bringen würde. Es ist kein Zufall, daß diese vom wirklichen Menschsein wegführende Manipulation zugleich mit einer Fetischisierung der von ihr gebrauchten Erkenntnisweise und mit der Kampfparole »Entideologisierung« aufgetreten und wirksam geworden ist.

Ohne Frage steht dem Verständnis der Marxschen Lösung dieses Fragenkomplexes eine Fülle von weit verbreiteten Vorurteilen in bezug auf das Verhältnis von objektiv richtigem Denken zur Ideologie störend im Wege. Es ist also notwendig, wenn auch noch so kursorisch, auf das Problem der Ideologie, vor allem in ihrer Beziehung zur Wissenschaft, zur Frage der Objektivität des wissenschaftlichen Denkens etwas näher einzugehen. Den Lesern dieser Schrift ist die Marxsche Bestimmung der Ideologie als Mittel, die vom ökonomisch-gesellschaftlichen Sein aufgeworfenen Konflikte bewußt zu machen und auszufechten, bereits längst

bekannt. Diese Bestimmung hat für ihr Verhältnis zu der wissenschaftlich geforderten Objektivität und sachlichen Richtigkeit des Denkens wichtige Folgen. Vor allem können sowohl ideologisches wie wissenschaftliches Denken gleicherweise nach Inhalt und Methode richtig oder falsch, bedeutsam oder oberflächlich etc. sein. Weder schließt eine ideologische Intention Tiefe, Umfassendheit, richtiges Ergreifen der Tatsachen etc. aus, noch folgt das erfolgreiche Durchsetzen solcher Forderungen ihrer Überwindung mit unbedingter Notwendigkeit aus irgendeiner »rein« wissenschaftlichen Einstellung. Wissenschaft und Ideologie haben zwar – jede in ihrer Unmittelbarkeit – verschiedene Zielsetzungen, beide setzen jedoch, um dauernd wirksam sein und bleiben zu können, die erfolgreich durchgeführte Tendenz voraus: das Sein, soweit es auf einer bestimmten Entwicklungsstufe angemessen erkannt werden kann, richtig zu fassen. Ob, wo und wann diese gemeinsamen Voraussetzungen von Wissenschaft und Ideologie richtig verwirklicht werden, ist jeweils eine historische Tatsache, eine Erkenntnis post festum, die nur in jedem Einzelfall besonders entschieden werden kann. In der Praxis gibt es sicher viele Fälle des Scheiterns auf beiden Gebieten.

Ebensowenig kann man in den Fragen der Methode eine exakte Trennung vollziehen. Sicher gab es außerordentlich zahlreiche Fälle, wo die ideologische Einstellung neue und fruchtbare Aspekte für die gedankliche Bewältigung des Seins geliefert hat und sicher nicht wenige, die in eine Sackgasse führen mußten. Dasselbe gilt aber auch für die nichtideologisch intentionierte Wissenschaftlichkeit. Ja es hängt, besonders in gesellschaftlich bedeutenden Fällen, gar nicht von der Intention ab, ob eine Untersuchung vorwiegend ideologisch oder »rein« wissenschaftlich wirksam wird (Kopernikus, Darwin etc.). Mit einem Wort: es ist ein Vorurteil, daß man eine präzis bestimmbare Grenze zwischen Ideologie und Wissenschaft ziehen könnte. Es sind auch hier die sich zu Konflikten verschärfenden gesellschaftlichen Situationen, die die jeweiligen praktischen Entscheidungen durchsetzen. Die sicherlich unbestreitbare Tatsache, daß es massenhaft wissenschaftliche Untersuchungen, besonders über Detailfragen gibt, die nicht nur nie zu Ideologie werden, sondern von den sie auslösenden Konflikten unberührt bleiben können, ebenso wie es gleichfalls unzählige ideologische Äußerungen gibt, in denen objektiv gar nicht der Anspruch erhoben zu sein scheint, etwas Wissenschaftliches zum Ausdruck zu bringen, ändert nichts an dieser Grundtatsache, daß einerseits gesellschaftliche Bewegungen die Ideologien entstehen lassen, häufig und oft sehr gewichtig auf die Entwicklung der Wissenschaften einwirken (die Wirkung kann je nach Inhalt, Situation etc. eine günstige oder ungünstige werden) und daß andererseits rein wissenschaftliche Feststellungen zu ausschlaggebenden Momenten von ideologischen Entwicklungen werden können. Da es

hier nicht auf die Analyse der so entstehenden mannigfachen Wechselwirkungen ankommt, sondern bloß auf die Feststellung der Grundtatsache, daß sowohl Wissenschaft wie Ideologie aktiv wirkende Kräfte in der gesellschaftlichen Bewältigung des Seins sind, können wir unsere Darlegungen hier abbrechen.
Ihr wichtigstes Ergebnis ist, daß erst infolge einer solchen ontologischen Auffassung des Funktionierens der Denkakte diese als unentbehrliche Momente im Prozeß der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins verständlich werden. Die menschliche, geistige wie materielle Aktivität erscheint nunmehr als extensiv wie intensiv weitverzweigte Konsequenz der aktiven Anpassung des auf solche Weise gesellschaftlich gewordenen Menschen an die – die Natur als Basis voraussetzende – eigenartige Entwicklung des gesellschaftlichen Seins, der eigenen Gattungsmäßigkeit. Damit ist eine der bedeutsamsten Errungenschaften der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins umschrieben: Die Genesis des Denkens aus der Genesis des Menschen als eigenartigen Lebewesens, aus der Genesis der Gesellschaft als eigenartiger Grundlage und Folge seiner wesenhaft neuartig gattungsmäßigen Beschaffenheit.[175]
Diese fundamental neue, wirklich genetisch-historische Auffassung kann sich nach jahrhundertelangen entgegengesetzten Denkgewohnheiten nur schwer durchsetzen. Beide miteinander kämpfenden, führenden Weltanschauungen, sowohl Idealismus wie Materialismus, sind außerstande, unmittelbar heterogene Momente des Seins auseinander abzuleiten, noch dazu in einer wertfreien Genesis und in einem aus ihr herauswachsenden Prozeß wertfrei bleibend, rein seinsmäßig. Der philosophische Idealismus macht dazu nicht einmal einen Anlauf. Für ihn existiert das Geistige als etwas an sich Ungeschaffenes, Unentstandenes. Es bringt entweder selbst das materielle Sein hervor, indem er dieses zu einer Anschauung oder Vorstellung degradiert oder zu einem Begriff erhebt, einerlei ob dabei ein unerkennbares und darum sachlich unwichtiges Sein an sich mitgesetzt wird. Im Materialismus wird es – bestenfalls – zu seinem einfachen Produkt, zuweilen seinshaft, als eine Art von Epiphänomen der Bewegung des Materiellen reduziert. Es sind also Vorurteile in hinreichender Anzahl und Wirkungsart wirksam, um das Verständnis der neuen, radikal historischen Ontologie von Marx zu erschweren.
Die Verbreitungsbedingungen der Marxschen Methode und Lehre haben aber auch dazu beigetragen, diese Mißverständnisse, die aus ihnen entspringenden

175 Diese Frage kann hier nur in höchster Allgemeinheit angedeutet werden. Erst eine gesellschaftlich-geschichtliche Theorie der menschlichen Aktivitäten, die als Fortführung dieser Darlegungen geplant ist, kann die realen Zusammenhänge wirklich aufdecken.

Widerstände zu verstärken. Man darf ja nie vergessen, daß der Marxismus ursprünglich im kritischen Kampf gegen Hegel und vor allem gegen seine idealistischen Nachwirkungen die Eigenart seiner Methode auszuarbeiten veranlaßt war. Der methodologisch bereits entfaltete Marxismus stand nun in ständigem Kampf gegen verschiedene idealistische Tendenzen im bürgerlichen Denken. Abgesehen von der sich so ergebenden Notwendigkeit, die Dialektik Hegels gelegentlich gegen das mechanisch-metaphysische idealistische Denken auszuspielen, erforderte die allgemeine Verbreitung, das revolutionäre Praktischwerden dieser Erkenntnisse und ihrer methodologischen Anwendbarkeit auf die Arbeiterbewegung, daß ihr eine Ausdrucksweise erhalten bleibe, durch welche sie – ohne vulgarisierende Entstellungen – für die revolutionsfähigen Massen nicht nur verständlich, sondern zum Antrieb für bestimmte, gezielte Aktivitäten werde. Man kann Marx unmöglich verstehen, ohne das Zugleich dieser Doppeltendenz als Mittelpunkt seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu begreifen. Man spricht oft von dem Gegensatz seiner »philosophischen« Jugendschriften zum exakt wissenschaftlichen, rein ökonomischen Geist des »Kapitals«. So gestellt ist diese Entgegensetzung unhaltbar und hat auch nichts mit seiner angeblichen Wendung von der Philosophie zur Ökonomie zu tun.
Wohl aber kann immer wieder ein Unterschied in der Darstellung festgestellt werden zwischen den späteren, bereits zur Veröffentlichung bestimmten Texten und denen zur Selbstverständigung über alle Probleme in ihrer maximal erfaßbaren Verzweigung entstandenen. Es genügt, den sogenannten »Rohentwurf« etwa mit dem ersten Band des »Kapitals« zu vergleichen, um diesen Unterschied nicht in der Denkmethode, sondern bloß in der Ausdrucksweise klar zu sehen.[176]
Infolge dieser Tendenz mußten bestimmte Momente der Marxschen universellen Geschichtstheorie besondere, zur Massenwirksamkeit geeignete Ausdrucksweisen erhalten. So die kausale Priorität der ökonomischen Entwicklung in der Gesellschaft, ihr seinsmäßiger Vorrang allen Ideologien gegenüber, die Notwendigkeit der krisenhaften Ausweglosigkeit der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft, die unbedingte Notwendigkeit von Sozialismus und Kommunismus als sie ablösende Formationen. Marx selbst war dabei stets bestrebt, solchen unvermeidlichen Vereinfachungstendenzen nur äußerliche, möglichst minimale Konzessionen zu machen. Ganz konnte aber auch er selbst den Konsequenzen dieser Lage nicht immer eindeutig aus dem Wege gehen. Ich führe nur ein Beispiel

176 Darum gehört zu den größten Schädigungen der Entwicklung des Marxismus durch das stalinistische Regime, daß die Originalmanuskripte zum Kapital – man sagte mir, daß es sich um zirka 10 Bände handelt – noch immer nicht der Forschung vollständig zugänglich gemacht wurden.

an. Im Vorwort zur 2. Auflage des »Kapitals« kritisiert Marx Ricardo wegen seiner Auffassung der »gesellschaftlichen Naturgesetze«. Damit war, so führt er aus, »auch die bürgerliche Wissenschaft der Ökonomie bei ihrer unüberschreitbaren Schranke angelangt«. Einige Seiten später desselben Vorworts führt er einen russischen Kritiker seines Werks an, dessen Darlegungen er selbst als »treffende« bezeichnet. In dieser Kritik heißt es jedoch an einer entscheidenden Stelle: »Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen . . . Wenn das bewußte Element in der Kulturgeschichte eine so untergeordnete Rolle spielt, dann versteht es sich von selbst, daß die Kritik, deren Gegenstand die Kultur selbst ist, weniger als irgend etwas anderes, irgendeine Form oder irgendein Resultat des Bewußtseins zur Grundlage haben kann.«[177]

Betrachtet man, wie hier, die Marxsche Methode in ihrer objektiven Totalität, so spielen derartige episodische Inkonsequenzen in der Darstellung überhaupt keine Rolle, und wir konnten sie bis jetzt mit gutem Recht einfach ignorieren. Die Lage verändert sich jedoch, wenn man an das historische Schicksal des Marxismus, an seine jetzt noch weitgehend verbreitete Interpretationsweisen denkt, deren überwiegende Mehrzahl als fremde Zutat entfernt werden muß, will man auf wirklich Marxscher Grundlage die Ökonomie überhaupt, die Gesellschaft der Gegenwart, ihre Widersprüche, ihre Entwicklungsmöglichkeiten etc. richtig begreifen. Wir übergehen jetzt jene Fragen, die bereits früher in anderen Zusammenhängen zumindest angedeutet wurden. Im Zentrum unseres gegenwärtigen Interesses stehen Wesen und Rolle des Bewußtseins (des Denkens, des Erkennens etc.) in den Prozessen des gesellschaftlichen Seins: Denn aus den Prinzipien der Marxschen Ontologie tritt klar hervor, daß seinsmäßig von einem direkten Verhältnis zwischen Bewußtsein (Denken, Erkennen) und Natur überhaupt nicht gesprochen werden kann. Die in der Natur ablaufenden objektiven Prozesse haben ihrem Sein nach mit keinerlei Bewußtsein irgendeine Verbindung. Eine Erkenntnis von Naturgegenständen und Naturprozessen ist erst infolge des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur entstanden. Die Forderung ihrer objektiven Richtigkeit ist nämlich ein unerläßliches Postulat der Effektivität jener teleologischen Setzungen, die im Laufe dieses Stoffwechsels entstehen. Sie kann jedoch dem Umfang, dem Inhalt, den Formen etc. nach nur so und so weit verwirklicht werden, wie es die jeweilige ökonomische und ideologische Beschaffenheit jener Etappe der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins, in der der konkrete Stoffwechsel stattfindet, gestattet. Was Marx über das generelle Verhältnis von Bewußtsein und Sein feststellt, gilt also auch für die Formen einer richtigen Naturerkenntnis. Marx sagt mit voller Allgemeinheit: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[178] Dazu muß bemerkt werden, daß das Bestimmen des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein sich als gesellschaftlicher Vorgang unmöglich in der gewohnten, unmittelbar schlicht kausalen Weise äußern kann, wie etwa in der anorganischen Natur. Wenn etwa infolge eines Naturvorganges ein Felsen vom Berg herunterrollt und wenn etwa infolge einer Krise jemand seine Wertpapiere verkauft, so handelt es sich, abstrakt erkenntnistheoretisch in beiden Fällen um Prozesse kausaler Verursachungen. Im ersten Falle entstehen jedoch diese aus der einfachen, mehr oder weniger unmittelbaren Wechselwirkung rein materieller Gegenstände und Prozesse, deren allgemeine Bestimmungen eindeutig gesetzliche Folgen vorschreiben. Im zweiten Fall kann das gesellschaftliche Sein nur die Notwendigkeit von Alternativentscheidungen erzwingen. Der betreffende Mensch kann auch eine unrichtige Entscheidung treffen und ihr zufolge zugrunde gehen. Das Bestimmen durch das gesellschaftliche Sein ist also stets »bloß« die Determination einer Alternativentscheidung, ein konkreter Spielraum ihrer Möglichkeiten, eine Wirkungsweise, etwas, was in der Natur überhaupt nicht vorkommt. Damit erweisen sich alle rein erkenntnistheoretischen Alternativen von der Priorität des Denkens oder Seins als falsche Fragestellungen, als Abstraktionen, die wesentliche Differenzen verschwinden lassen: wenn das Denken, wie hier nach Marx dargestellt, als Bestandteil jener Prozesse, in denen die menschliche Aktivität im gesellschaftlichen Sein entsteht und sich entwickelt und in diesem Rahmen vom Sein bestimmt wird, dann erweist sich jedes abstrakt konstruierte Prioritätsproblem zwischen Denken und Sein als Vorbeigehen an der wirklichen Frage, da das In-Wirkung-Treten des Denkens schon das gesellschaftliche Sein in seiner spezifischen Eigenart voraussetzt.

Aber auch das konkretere erkenntnistheoretische Problem, das der Fähigkeit des Denkens, das wirkliche Sein adäquat zu erfassen, erweist sich in diesem Lichte als Scheinproblem. Der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ist die reale, seinshafte Voraussetzung ihres Seins als Prozesses. Eines Prozesses, der sich unmittelbar seinsmäßig auch als seinshafte Reproduktion der seienden Menschen in ihren Aktivitäten verwirklicht, und zwar in der Form ihrer aktiven Anpassung an das Sein der eigenen Umwelt. Das Denken ist ursprünglich das Vorbereitungs-

177 Kapital I, S. XI. und XVI.

178 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. LV.

organ zu jenen teleologischen Setzungen, in denen sich diese Anpassungsweise allein verwirklichen kann und erringt im Laufe des Prozesses der Vergesellschaftung im menschlichen Zusammenleben immer universellere Funktionen für sämtliche Aktivitäten der Menschen. Um den seinsmäßigen Tatbestand in seiner hier nötigen trivialen Faktizität auszudrücken: die Tatsache, daß diese aktive Anpassung an die Umwelt keinen Untergang des Menschengeschlechts, sondern eine ungeheure extensive wie intensive Ausbreitung seiner Wirkungskraft herbeigeführt hat (mag diese uns vielfach als noch so problematisch erscheinen), kann als erwiesen zeigen, daß die Generallinie der Bewältigung der Wirklichkeit durch die Menschen auf deren zumindest weitgehend richtigen (relativ richtigen) gedanklichen Reproduktion beruhte, und die Erkenntnis post festum der darauf gerichteten wissenschaftlichen Erkenntnisse bestätigt, bei aller Relativität, die ihre Ergebnisse zeigen, die Realität dieser Zusammenhänge. Die Frage also, ob das menschliche Denken das Sein richtig reproduzieren kann, ist eine müßige. Freilich enthält jede Gegenständlichkeit eine unendliche Anzahl von Bestimmungen und die Art ihrer Wechselwirkungen in Seinsprozessen drückt selbstredend die Folgen auch dieser Lage aus. Darum ist, wie Marx feststellt, jede Erkenntnis stets bloß eine mehr oder weniger weitgehende Annäherung an den Gegenstand. Und die geistigen wie materiellen Mittel dieser Annäherung sind wiederum von den objektiven Möglichkeiten der jeweiligen Gesellschaftlichkeit bestimmt. Es kann sich also, sowohl subjektiv wie objektiv, in jeder Erkenntnis bloß um Annäherungen (also um Relatives) handeln. Da jedoch die objektiven Konstellationen, aus denen sowohl die Fragen wie die Antworten entspringen, von der objektiven Entwicklung, die ja auch die Seinsgrundlage eines jeden einzelnen Menschen hervorbringt, bestimmt sind, erhalten unmittelbar die darin enthaltenen Relativitäten für die Mitlebenden nur allzuoft einen absoluten Charakter, der wiederum von der objektiven Entwicklungsstufe, von ihren Bewegungsbedingungen als Absolutes fixiert oder als Relatives überholt werden kann.

Im Gegensatz zu den Naturkausalitäten also bedeutet jedes Bestimmtsein eines jeden Bewußtheitsvorganges vom jeweiligen (tendenziellen) Stand des gesellschaftlichen Seins eben einen konkreten Spielraum für das Entstehen und Effektivwerden von neuen Alternativentscheidungen bezüglich der von den Menschen vollzogenen teleologischen Setzungen.

Die Vulgarisierung des Marxismus hat gerade dieses entscheidende Spielraumproblem verschwinden lassen. Der sich oft »orthodox« nennende vulgäre Materialismus versuchte aus der Objektivität der ökonomischen Prozesse eine Art »zweite Natur« zu machen. D. h. daß die Ökonomie in der Gesellschaft die materiellen Gesetzmäßigkeiten (vor allem der anorganischen Natur) – analogisch – verwirklicht. Daß also alles »Geistige« nichts als ein mechanisches Produkt der hier wirksamen materiellen Kräfte sein kann, ist kein Bestandteil des wahren Wesens des Marxismus, sondern entstammt daraus, daß ein sehr einflußreicher Teil seiner angeblichen, subjektiv sicherlich überzeugten Anhänger, aus der Ökonomie eben eine solche mechanisch wirkende »zweite Natur«, aus dem Marxismus selbst eine Art von höherer Naturwissenschaft (also: eine Einzelwissenschaft) gemacht hat. Die eben gegebene Analyse des »Bestimmens« des Denkens durch seine materielle Basis zeigt, was die Ökonomie wirklich ist, und hat damit die philosophische Unhaltbarkeit solcher Anschauungen bereits deutlich gezeigt.

In den letzten Folgen destruktiver, ja verheerender für die wahre Methode des Marxismus, theoretisch jedoch durchsichtiger, ist die idealistische Variante dieser Einstellung. Wird nämlich die Marxsche Ökonomie auf eine »Physik« des gesellschaftlichen Seins reduziert, so liegt es nahe, den nunmehr fehlenden totalen Zusammenhang so zu ersetzen, daß zu Ergänzung, Begründung, zum Ausbau etc. der zur »exakten« Einzelwissenschaft degradierten Marxschen Ökonomie ein philosophischer Ersatz gesucht, und in Kant, im Positivismus etc. auch gefunden wird. Daß diese Einstellungen – unabhängig von den Intentionen ihrer Vertreter – zum vollständigen Verschwinden des Marxismus aus dem »sozialistischen« Denken des Westens geführt haben, bedarf heute bereits keiner eingehenderen Begründung mehr. Im philosophischen Fundament, vor allem in den Entwicklungsfolgen des Positivismus nähert sich die Ideologie der Arbeiterbewegung immer mehr der bürgerlichen an. Und ist man hier weit genug fortgeschritten, so ist es nicht mehr so schwer, die »veralternde«, ja »veraltete« Einzelwissenschaft der Ökonomie durch aktuellere, schon rein bürgerliche zu ersetzen.

In der materialistischen Variante der nachmarxistischen Etappe spielt der Gegensatz vom rein materiellen Charakter der Ökonomie, als ausschließender Gegensatz zum ideellen Überbau, die absolute »naturgesetzliche« Determiniertheit von diesem durch jene die philosophisch entscheidende Rolle. Ein wirkliches Eliminieren dieser Denkmotive muß also die Frage aufwerfen, ob eine solche ausschließende Entgegensetzung von »materieller« Ökonomie und »ideellem« Überbau seinsmäßig haltbar ist. Wir glauben, daß für jeden, der die Marxsche Ökonomie einigermaßen kennt, ihre Verneinung eine Selbstverständlichkeit sein muß. Natürlich hat das gesellschaftliche Sein eine materielle Basis; sonst könnte es ja gar nicht als Sein betrachtet werden. Man vergesse jedoch nicht, daß die Naturformen des Seins keine materielle Basis haben, sondern infolge ihrer durch und durch materiellen Beschaffenheit ihre eigene »Basis« bilden. (Daß in der organischen Natur auch das biologische Sein und sein Prozessieren zum Wesen dieses Seins gehört, ändert an dieser Grundkonstellation nichts.)

Erst im gesellschaftlichen Sein entsteht ein jedes Seiende auf Grund einer teleologischen Setzung, deren unentbehrliche Fundamente notwendig ideeller Natur sind. Natürlich werden diese nur dann zu Elementen des Seins selbst, wenn sie – unmittelbar oder vermittelt – wirkliche gesellschaftlich-materielle Prozesse in Gang setzen. Damit wird aber ihr ideeller Charakter nicht aufgehoben. Eine nähere Untersuchung der ökonomischen Prozesse im gesellschaftlichen Sein nach der Methode von Marx müßte zeigen, daß es sich nicht einfach um dieses Ingangsetzen handelt. Freilich würde schon damit das ökonomische Moment des gesellschaftlichen Seins aufhören, im Sinne der Physik oder Chemie rein materiell zu sein. Die intime Verflechtung geht jedoch viel weiter. Wir haben früher, in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß Marx in rein ökonomischen Analysen von »gespenstigen Gegenständlichkeiten« innerhalb der Ökonomie spricht, womit er klar ausdrückt, daß selbst die rein ökonomischen Daseinsweisen keineswegs eine homogen materielle Beschaffenheit zeigen. Es wäre sicher höchst lehrreich, diesen Wink in einer ausführlichen ontologischen Analyse der ökonomischen Seinsweise genau zu verfolgen. Hier müssen wir uns auf ein, freilich recht charakteristisches Beispiel beschränken. Marx nennt z. B. eine so rein ökonomische Kategorie wie den Preis, eine von der »handgreiflich reellen Körperform unterschiedene, also nur ideelle oder vorgestellte Form«.[179] Der kompakt und homogen materielle Charakter der ökonomischen Sphäre des gesellschaftlichen Seins scheint also ein vulgär-materialistischer Mythos zu sein. Und nicht viel anders steht es um den rein ideellen Charakter des Überbaus. Gerade für die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins in seiner materiellen Realität spielen jene seine Erscheinungsweisen, die selbst unmittelbar materielle Prozesse hervorzurufen gesellschaftlich berufen sind, die entscheidende Rolle, so vor allem Staat und Recht. Es genügt an die witzige Formulierung Max Webers zu erinnern, daß es Recht nur dort gibt, wo im Weigerungsfall »Männer mit der Pickelhaube« kommen und die Menschen zur Durchführung der gesellschaftlich notwendigen teleologischen Setzungen zwingen. Auch hier darf man also nicht – erkenntnistheoretisch – zwischen Ökonomie als materieller Basis und Gewalt als Element des Überbaus eine trennende chinesische Mauer errichten. In anderen Zusammenhängen haben wir uns bereits auf Marxsche Darlegungen im »Kapital« berufen, wonach z. B. Gewalt ein unaufhebbares ökonomisches Moment in der Bestimmung des Arbeitslohns ist.

Mit alledem wird die Marxsche Lehre vom seinshaft primären Charakter der Ökonomie im gesellschaftlichen Sein für keinen Moment bestritten. Engels hat jedoch den ontologischen Sinn dieser Konstellation in seiner Grabrede auf Marx

179 Marx: Kapital I, S. 60.

mit richtiger und drastischer Schlichtheit ausgedrückt. Er sagte: »Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können; daß also die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst – und selbst die religiösen Vorstellungen, der betreffenden Menschen entwickelt haben, und aus der sie daher auch erklärt werden müssen – nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt.«[180] Wenn also die vulgär-materialistische Auslegung des Marxismus, die mechanische Ableitung alles Ideologischen, seine mechanische Unterordnung unter eine zur gesellschaftlichen Physik erstarrte Ökonomie, als Lehre von der proletarischen Revolution dem Idealismus gegenüber eine geistige Niederlage erlitten hat, war diese eine wohl verdiente. Jedoch hat sich darin nur diese mechanistisch-materialistische Verzerrung des Marxismus und nicht dieser selbst als unterlegen gezeigt. Und es gehört zu den komischen Momenten der Ideologiengeschichte, daß der mechanische Materialismus sich hier gerade deshalb als so schwach erwies, weil er – ohne es zu wissen oder zu wollen – geistig auch ein religiöses Erbe angetreten hat. Denn solange die anfängliche Menschenentwicklung aus der Analogie der teleologischen Setzung in der Arbeit seine Götter erdichtete, mußten diese, als Schöpfer der Wirklichkeit, ihrem Produkt gegenüber eine auch werthafte Überlegenheit besitzen. Die wirkliche Ökonomie und darum auch ihre richtige Auffassung hat mit einem solchen Wertverhältnis nichts zu tun. An einer für Aufbau und Perspektive entscheidenden Stelle seiner Gesamttheorie, wo er das Verhältnis des Reichs der Freiheit, das Ende der Vorgeschichte der Menschheit untersucht, kommt Marx auch auf die Rolle der Ökonomie bei dieser großen Wendung zu sprechen und sagt über sie: »Aber es (die Ökonomie – G. L.) bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.«[181] Basis als Seinskategorie hat also in den Augen von Marx nichts mit gesellschaftlich-menschlichen Wertverhältnissen zu tun. Derartige Wertverhältnisse sind nichts als Überreste der geistigen Entfremdung durch eine

180 Marx: Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Moskau/Leningrad 1934, S. 21.
181 Kapital III/II, S. 355.

religiöse Auffassung des Seins, wo das ideologische Bedürfnis des Glaubens entsteht, der »Schöpfer« müsse in der Werthierarchie unbedingt eine höhere Position einnehmen als das von ihm »Geschaffene«.

Die realen Seinsprozesse haben jedoch mit einer so simplen Werthierarchie nichts zu tun. Ihre kompliziert-irreversiblen Prozesse bringen stets kompliziertere Seinszusammenhänge, differenzierte Kategorien hervor, freilich ohne auch hier Wertbeziehungen zu schaffen. Es gehört allerdings zu den internen Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins, daß in ihm unter Umständen Seinsveränderungen auch Wertverhältnisse ins Leben rufen können. (Wir haben früher dargestellt, wie auf ganz primitiver Stufe solche Wertsetzungen unvermeidliche, seinshaft uneliminierbare Folgeerscheinungen eines jeden Arbeitsprozesses sein müssen.)[182] Für den Marxismus folgt jedoch daraus keineswegs eine werthierarchische Superiorität der eine Veränderungsreaktion auslösenden Basis dem Ausgelösten gegenüber. Die unlängst zitierte Äußerung von Marx über Ökonomie als Basis – als bloße Basis – des Reiches der Freiheit zeigt, wie fern ihm jede derartige, angebliche Notwendigkeit steht.

Es ist also eine grobe, formalistisch-erkenntnistheoretische Abstraktion, im gesellschaftlichen Sein die materiellen Prozesse von den »rein« denkerischen mechanisch genau trennen zu wollen. Je mehr die Gesellschaft sich vergesellschaftet, desto untrennbarer sind beide Prozesse, gerade in der materiellen Produktion, ineinander verschlungen. Ihre ontologischen Verschiedenheiten werden damit natürlich nicht geleugnet. Aber das primär ontologische Faktum ihres Wirkens im Bereich des gesellschaftlichen Seins (und außer dessen Bereich gibt es weder etwas Geistiges, noch von teleologischen Setzungen in Gang gebrachte materielle Prozesse) ist ihre untrennbare Koexistenz. Prioritätsfragen können also real nur bei der Anerkennung dieser untrennbaren Koexistenz in der Untersuchung von Phänomengruppen vernünftig gestellt werden. Für die Totalität des gesellschaftlichen Seins bleibt – als historischer Beweger – eine solche Koexistenz der fundamentale Seinsfaktor.

Mißverständnisse in der richtigen allseitigen Auslegung des Marxismus verursachten auch die in den letzten Jahrzehnten weitverbreitete Vorstellung eines dialektischen Materialismus als seine philosophisch umfassende absolute Grundlehre, aus deren Anwendung auf die Probleme der Gesellschaft der sogenannte historische

182 Auf welchen Wegen, mit welchen sehr wesentlichen Veränderungen diese Wertverhältnisse im gesamten gesellschaftlichen Sein zu wesentlichen Momenten der menschlichen Aktivitäten werden, kann erst bei der konkreten, eingehenden Analyse gezeigt werden. Für unsere gegenwärtige Untersuchung muß die Feststellung, daß der Wert nicht ein Produkt hochentwickelter menschlicher Geistigkeit, sondern ein unentbehrliches Seinsmoment der einfachsten Arbeit ist, genügen.

Materialismus erst entstehen konnte. Die von uns früher aus Stalin zitierte Stelle spricht von einer »Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus« auf die Gesellschaft. Diese Stellungnahme widerspricht in zwei entscheidenden Punkten dem Marxismus. Erstens indem sie eine generell-abstrakte philosophische Kategorienlehre annimmt, deren Feststellungen für jedes Sein in gleicher Weise gelten müßten und zweitens indem das Moment der Geschichtlichkeit zu einem bloßen Einzelproblem des Seins gemacht wird, das aber erst durch Anwendung der allgemeinen überhistorischen Generalprinzipien des dialektischen Materialismus auf dieses »Spezialgebiet« ihren eigentlichen Gegenständlichkeitsgehalt und demzufolge ihre gedankliche Formulierbarkeit erhalten könnte. Diese Kodifizierung des Wesens des dialektischen Materialismus erscheint als eine genaue Eindeutigkeit seiner Prinzipien – im Vergleich zu den stets auf den historischen Prozeß weisenden Bemerkungen von Marx, im Gegensatz zu den tastenden Versuchen Lenins, die wesentlichen Züge ihres Prozessierens von vielen Seiten annähernd zu erfassen,[183] also als der Versuch, eindeutige Bestimmungen der Kategorien ein für allemal zu fixieren. In Wirklichkeit führt sie zu den alten theoretisch prinzipiell unlösbaren Gegensätzlichkeiten der bürgerlichen, abstrakt starren und darum für die Praxis unbrauchbaren Bestimmungen zurück. Wenn wir uns jetzt – um den prinzipiellen Unterschied zwischen der historischen Konkretheit einer echten Ontologie und ihrer notwendigen prozeßfremden erkenntnistheoretischen Abstraktheit zu beleuchten – auf ein Beispiel von Kant berufen, so steht es uns natürlich ganz fern, darauf als auf etwa irgendwie konkret auch nur Analogisches zu der Position von Stalin hinweisen zu wollen. Es kommt dabei ausschließlich auf das allerallgemeinste Problem des Gegensatzes zwischen konkret-historischer Prozeßhaftigkeit und abstrakter Allgemeinheit in der konkreten Kategorienbestimmung an. Schon Hegel hat in seiner Frühzeit gegen eine derartige methodologisch typische Bestimmung Kants, wonach aus dem erkenntnistheoretischen Begriff des Deposits, das unbedingte moralische Verbot seines Unterschlagens notwendig folgen würde, protestiert. Methodologisch läuft seine Kritik – in dieser Hinsicht auch die Stalinsche Konzeption treffend – darauf aus, daß hier gesellschaftlich-praktisch heterogene Prozesse als logisch homogenisierte Folgen einer abstrakten Begriffsbestimmung untergeordnet werden und dadurch ihr reales Wesen, konkrete Momente eines konkreten historischen Prozesses zu sein und darum auch dem Wechsel ausgesetzte Momente der gesellschaftlichen Praxis zu sein, verlieren.[184]

183 Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien/Berlin 1932, S. 144 ff.

184 In meiner Studie über den jungen Hegel habe ich versucht, die hier entstehende Problematik konkret darzulegen. G. Lukács: Der junge Hegel, Werke Bd. 8, Berlin/Neuwied 1967, S. 369/370.

Es ist nun eine historisch allzugut bekannte Tatsache, daß überspannte Abstraktionen dieser Art nur allzuleicht zum Instrumentarium einer gesellschaftlich-geschichtlichen abstrakten Sophistik werden können. Lenin hat diese Gefahr schon vor dieser erstarrenden Systematisierung klar gesehen. Wenn auch jede seiner wichtigen Entscheidungen letzthin aus der Prinzipienlehre des Marxismus über die Haupttendenzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung erfolgte, forderte er unermüdlich und ununterbrochen stets »die konkrete Analyse der konkreten Lage« als unentbehrliche Vermittlung der Anwendbarkeit allgemeiner Prinzipien, als Aufzeigen jenes Spielraums, in dem diese Entwicklung mit der Wandlung dieses praktischen Spielraums sein Objekt mehr oder weniger historisch zu modifizieren gezwungen imstande ist. In der Stalinschen Praxis – wie ich bei verschiedenen Gelegenheiten zu zeigen versucht habe – erhält dagegen die taktische Entscheidung der jeweils kompetenten höchsten Instanz eine dogmatische Verabsolutierung. Die abstrakte Bestimmung der ihrem seinshaften Wesen nach historischen Kategorien ist dadurch zum theoretischen Hilfsinstrument der Stalinschen Methode geworden: die so verallgemeinerte Marxsche Theorie zum gedanklichen Dogmensystem erhält – seine dogmatisch abstraktive Erstarrung bewahrend – darüber hinaus noch einen rein willkürlichen, abstrakt voluntaristischen Charakter.[185] Diese Auffassung des dialektischen und historischen Materialismus ist also – gesteigert durch die in der Theorie der Praxis verwirklichte Priorität der Taktik – heute kein geringeres Hindernis für das richtige Verständnis der Marxschen Methode als ihre früher gestreiften sozialdemokratischen Verzerrungen.

Wenn wir nun, nach dem Beiseiteschieben der bis jetzt gestreiften Entstellungen der Marxschen Methode auf die Grundfragen seiner Ontologie zurückgreifen, sind wir natürlicherweise gezwungen, bisher wenigstens Gestreiftes zusammenfassend zu wiederholen. Als Ausgangspunkt muß die Feststellung dienen, daß die Gegenständlichkeit eine unentstandene (und darum gedanklich unableitbare) Urform eines jeden materiellen Seins ist. Sein ist in den Augen von Marx synonym mit Gegenständlichsein. Es gibt keine »andere Kraft«, sei sie nun geistig oder materiell, die je irgendwie einem an sich formlosen (chaotischen) Sein »von außen« eine Gegenständlichkeit aufgedrückt hätte, wie die meisten seiner Vorgänger, inhaltlich wie formell in sehr verschiedenen Weisen, meinen. Wenn wir nun von dieser Grundform weiter zu gehen versuchen, so steht vor uns sein weiterer Leitspruch, daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind.

185 Man denke daran, wie Stalin nach dem Pakt mit Hitler den Weltkrieg gegen Hitler mit dem ersten Weltkrieg theoretisch identifizierte und den französischen und englischen Kommunisten eine Liebknechtsche Taktik vorschrieb.

Hier, auf einer verallgemeinerten Stufe zeigt sich der Gegensatz von Marx zu seinen Vorgängern noch prägnanter. Schon der Ausdruck »Kategorien« drückt diesen Gegensatz aus: Kategorie bedeutet wörtlich Aussage, also die gedanklich-verbale Formulierung dessen, was an der seienden Welt das Bleibende, das Wesentliche ist, welche infolge dieser Wesentlichkeit ihre permanenten, dauernden Bestimmungen sind. Es scheint daher zumeist als selbstverständlich, daß hier das Denken an die Wirklichkeit herantritt und ihr diese Wesenhaftigkeit aufprägt. Nach der Auffassung von Marx dagegen sind diese allgemeinen und allgemeinsten Wesenszeichen der Gegenstände objektive, unabhängig vom denkenden Bewußtsein existierende Seinsbestimmungen, besser gesagt, die Allgemeinheitsmomente jener Komplexe von Gegenständlichkeiten, die wir eben als vom Sein unablösbare Momente eines jeden Seienden kennengelernt haben. Der Seinscharakter der Kategorien führt also direkt zum Verständnis der bestimmten konkreten Kategorien. In diesem Fall vor allem dazu, daß Allgemeinheit und Einzelheit, Gattung und Exemplar bereits Bestimmungen sind, die aus der unableitbaren Gegenständlichkeit alles Seienden unmittelbar seinshaft erfolgen.[186]

Die geringste, bescheidenste Konkretisierung im Bereich des Kategorienproblems führt nun direkt zur Zentralfrage der Marxschen Theorie: zur Geschichte als Grundprinzip eines jeden Seins. Allgemein und genau wurde es von Marx schon sehr früh (in der »Deutschen Ideologie«) ausgesprochen; faktisch ist es das Prinzip, das vom Anfang bis zum Ende seine Darlegungen über das Sein beherrscht. Diese Feststellung hat insofern einen genial-prophetischen Charakter, als zur Zeit ihrer Formulierung ihr seinshaftes Fundament, das Sein als permanenter irreversibler Prozeß noch sehr weit davon entfernt war, als fundamentale Seinsbeschaffenheit in der Natur erkannt, geschweige denn allgemein anerkannt zu sein. Es war allerdings schon Hegel, der das Problem einer allgemeinen Historizität des gesamten Seins schon vor Marx aufgeworfen hat. Man vergesse bei allen so großen Verdiensten Hegels für die Klärung dieses Fragenkomplexes nicht seine scharf gezogenen Grenzen in der Durchführung dieser Konzeption. In unseren bisherigen Darlegungen haben wir wiederholt gezeigt, daß diese vor allem in der permanenten Koexistenz von logischen und seinshaften Zusammenhängen besteht, in der Mehrzahl der Fälle als Vorherrschaft der ersteren. Das gibt dem ganzen System Hegels einen teleologischen Charakter. Wenn die logischen

186 Um diese Darlegungen nicht überflüssig zu komplizieren, war hier nur von Allgemeinheit und Einzelheit die Rede. Ich konnte die Behandlung der sie seinshaft vermittelnden Besonderheit hier schon darum übergehen, weil ich diese Frage in einer speziellen Studie bereits behandelt habe. Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik, in: Georg Lukács: Probleme der Ästhetik, Werke Bd. 10, Neuwied-Berlin 1969, S. 539–786.

Kategorien die »Gedanken Gottes von der Schöpfung sind« und sich doch im Gesamtprozeß realisieren, so ist diese teleologische Komponente aus dem Gesamtprozeß nicht eliminierbar. Und diese, sowie weitere idealistisch-logizistische Momente spielen im Aufbau des Systems und der Methode eine so wichtige Rolle, daß der populäre Ausdruck, Marx hätte die Hegelsche Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt, ein sehr leicht irreführendes Motiv für das Verständnis der Marxschen Methode wurde. Bei allen, oft entscheidend wichtigen Anregungen, die Marx ohne Zweifel von Hegel erhielt, scheint uns seine Formulierung ihres Verhältnisses im Vorwort zur 2. Auflage des »Kapitals«, seine Methode sei von der Hegelschen nicht nur verschieden, »sondern ihr direktes Gegenteil«, eine das Verhältnis richtig beleuchtende zu sein.[187]

Wenn Marx nun, in einer gedanklich völlig unbefangenen Weise, die Irreversibilität als wesentlichstes Kennzeichen jener Prozesse, in denen sich das als Komplex von Prozessen erhaltende und entfaltende Sein äußert, auffaßt, so geht er unmittelbar von einer der elementarsten Erfahrungen des Alltagslebens der Menschen aus. Das, was geschehen ist, ist geschehen und kann praktisch-real nicht mehr als nichtgeschehen in Betracht kommen; dies gehört zu den elementarsten, unwiderlegbarsten Lebenserfahrungen der Menschen. Davon ist natürlich bis zur Erkenntnis der Irreversibilität der objektiven Seinsprozesse noch ein weiter Weg. Dabei soll hier von anfänglichen Versuchen, diesen Tatbestand durch magische oder religiöse Manipulation in Einzelfällen aus der Welt zu schaffen, gar nicht die Rede sein. Aber auch auf viel späteren und entwickelteren Stufen, als das Natursein in seiner Ganzheit als letzten Endes statisch, als in seiner Totalität ewig gleichbleibend aufgefaßt wurde, konnte das primitive Erlebnis des »was geschehen ist, ist geschehen« ohne Annahme aufrechterhalten, als irreversible Prozesse erkannt und anerkannt werden, so z. B. auch in den Lebensprozessen, in denen die Anerkennung der Irreversibilität im Reproduktionsprozeß der einzelnen Gattungsexemplare feststand war, zugleich jedoch ein jeder derartiger Prozeß im Gattungssein als ausschließliche Stabilität lange Zeit die herrschende Erkenntnisrichtung blieb (Linné, Cuvier). Nach langen ideologischen Kämpfen haben sich die irreversiblen Prozesse erst seit Darwin allgemein durchgesetzt. Noch komplizierter ist die Lage bezüglich der anorganischen Natur. Obwohl auch hier ununterbrochen, mit Hilfe der Post-festum-Erkenntnis solcher Prozesse wichtige Tatsachen über diese Seinsweise errungen wurden (es genügt, wenn man an die Ergebnisse der Geologie denkt, in denen das Sein unseres Planeten bereits als irreversibler Prozeß erscheint), kann man heute noch von einem derart allseitigen

187 Marx: Kapital I, S. XVII.

und eindeutigen Bild, wie in der organischen Natur nicht sprechen. Freilich haben die Ergebnisse der Atomforschung die wirkliche Seinsart unserer »dinghaften« Welt wesentlich eindeutiger als je vorher klargelegt. Vor unserer Erkenntnis steht aber noch die Aufgabe, durch ständig erweiterte Beobachtung, der für uns erfaßbaren Prozesse einem solchen Gesamtbild näher zu kommen. Da es sich aber auch hier um die Erkenntnis post festum real abgelaufener Prozesse handelt, kann diese Aussage heute nur erst einen generell perspektivischen Charakter haben.

In den Prozessen, aus denen das gesellschaftliche Sein sich aufbaut, ist die Erkenntnislage eine noch verwickeltere. Einerseits tritt in dieser entwickelteren Seinsform die Irreversibilität sowohl der Einzelprozesse wie ihrer Totalität in weitaus offenkundigerer Weise zutage als auf einfacheren Stadien des prozessierenden Seins. Andererseits entstehen in manchen Gesellschaftssystemen ideologische Bedürfnisse, die ihre eigene gedankliche Verewigung fordern, wie das Leugnen eines unaufhaltsamen irreversiblen Entwicklungsprozesses als Wesen des Seins (das kann unter Umständen bis zur Forderung eines »Endes der Geschichte« gehen), oder eine Restauration überholter Gesellschaftszustände als Ausweg zu betrachten; diesen Anschauungen entsprechend wird die Irreversibilität der objektiven Prozesse selbst nur allzuoft bestritten. Solange Klassengesellschaften bestehen, ist das Entstehen und das Lautwerden derartiger ideologischer Strömungen unvermeidlich, obwohl die realen Ablaufsweisen der Prozesse selbst und demzufolge auch ihre Post-festum-Erkenntnis immer eindeutiger zeigen, daß auch das gesellschaftliche Sein, und dieses sogar vor allem, sonst unmöglich angemessen begriffen werden kann. Diese Erkenntnis bildet in steigendem Maße die Grundlage zu praktisch richtigen teleologischen Setzungen – falls diese Irreversibilität der gesellschaftlichen Bewegungsprozesse nicht von einer so entstanden »reinen Wissenschaftlichkeit« eliminiert wird. Daß gerade dadurch – bei allen stolzen Parolen über »Kritik«, »Entideologisierung« – die Wissenschaft in eine unmittelbare Abhängigkeit von gerade herrschenden wirtschaftlichen, politischen etc. Mächten gerät, wird im langen Lauf der Geschichte von den magischen bis zu den neopositivistischen Manipulationen nicht einmal bemerkt, geschweige denn kritisch betrachtet.[188] Die jetzt einsetzende praktische Krise des Manipulationssystems wird, so könnte man hoffen, auch die theoretische Klärung solcher Problemkomplexe fördern.

188 Natürlich ist die Kritik der Erkenntnismittel eine ernsthafte und wichtige Frage, die jedoch nur durch ihre Konfrontierung mit dem Sein selbst wirklich gestellt oder gar gelöst werden kann. Ohne hier auf diesen Fragenkomplex näher eingehen zu können, sei nur soviel bemerkt, daß z. B. die aus der abstraktiven Homogenisierung der Quanten als Seinsbestimmungen entstandene Quantifizierung, als Grundlage der Mathematik, mit allen quantitativen Bestimmungen auch die kausalen

Diese von Marx festgestellte Untrennbarkeit von Erkenntnis und Praxis, von gesellschaftlicher Praxis sowohl als seinshafter Voraussetzung eines jeden echten, wirksam werdenden, erkennenden Verhaltens, wie als wichtiges Moment nicht bloß des gesellschaftlichen Seins überhaupt, sondern auch seiner inneren wie äußeren Selbstentfaltung, seines permanenten Prozesses, immer entschiedener und reiner gesellschaftlich zu werden, von spezifisch gesellschaftlichen Kräften bewegt zu sein, krönt seine historische Seinsauffassung. Ein Gott hätte ungehindert Professoren schaffen können, die mit einem von jeder Seinshaftigkeit gereinigten Denken beliebige Gedankenmanipulationen durchzuführen imstande sind. Der irreversible Prozeß des Seins konnte das Denken nur als fundamentales Moment der Praxis hervorbringen, indem aus diesen Prozessen ein Sein entstanden ist, in welchem eine solche Aktivität als bewegende Kraft möglich und notwendig wird. Das anorganische Sein kennt nur in kausalen Wechselwirkungen sich irreversibel bewegende Komplexe. Im organischen Sein ist die Wechselwirkung, zwischen den sich selbst reproduzierenden Einzelorganismen (durch diese vermittelt: von Gattungen) in ihrer passiven Anpassung an ihre Umwelt der Motor der Entwicklung. Hier zeigt sich bereits eine Seinsweise, derzufolge die Anpassungsfähigkeit der Einzelorganismen (Gattungen) als objektive Möglichkeit ihrer Erhaltung, ihrer Weiterentwicklung oder ihres Untergangs verwickeltere Bedingungen der Seinsentfaltung zeigt, als jene, die in der anorganischen Natur wirksam waren und sind. Mit einiger Paradoxie in der Formulierung, ohne von der objektiven Dynamik des Seinsprozesses selbst abzuweichen, könnte man sagen, daß ein gewisser subjektiver Faktor – freilich nur streng an sich und ohne auch nur die Spur eines Fürsichseins zu verwirklichen – in diesen Prozessen bereits

Prozesse des Seins aus seiner Methode ausschaltet. Daraus entsteht z. B. in dieser Denksphäre die schrankenlose Möglichkeit der Extrapolation, die zwar oft wichtige Erkenntnisse möglich macht, jedoch in kritiklos generalisierter Anwendung zu einem totalen Verkennen der konkreten Seinsprozesse führen kann. Eine »Kritik der technologischen Vernunft« würde also nicht nur für die Gesamtauffassung des Denkens, der Wissenschaftlichkeit außerordentlich nützlich sein, sondern auch viele praktische Fehlentscheidungen verhindern. Dazu ist jedoch ein richtiges Verständnis der echten Rolle der Technik im gesellschaftlichen Sein, vor allem in der Ökonomie die erste Voraussetzung. Ich selbst habe, ohne damals auf die hier berührten konkreten Fragen noch eingehen zu können, die falsche Grundauffassung Bucharins über die Stelle der Technik in der Ökonomie schon vor Jahrzehnten historisch kritisiert, indem ich zeigte, daß er damit die echten Seinszusammenhänge auf den Kopf stellt: »Nicht die unvollkommene Entwicklung der Technik macht die Sklaverei möglich, sondern umgekehrt die Sklaverei als herrschende Arbeitsform macht eine Rationalisierung des Arbeitsprozesses und – dadurch vermittelt – die Entstehung einer rationellen Technik unmöglich.« Georg Lukács: Frühschriften II, Werke Bd. 2, Berlin/Neuwied 1968, S. 603.

keimhaft vorhanden ist. Der von uns geschilderte Entfaltungsprozeß der spezifisch organischen Bestimmungen in diesem Seinsprozeß hat schließlich Einzelexemplare (Gattungen) hervorgebracht, die den Übergang zu einer aktiven Anpassung an die Umwelt objektiv möglich gemacht haben.

Soviel mußte man an der der Gesellschaft vorangegangenen Seinsweise wahrnehmen, um die Möglichkeit des Sprungs zum Neuen begreifen zu können. Wir haben dieses Neue schon mehrfach, von verschiedenen Aspekten aus zu verstehen versucht. Wir können also, um Wiederholungen zu vermeiden, uns möglichst kurz fassen: die neuen Kategorien, in denen diese neue Seinsweise zum Ausdruck gelangt, entstehen einerseits ebenso objektiv, seinshaft, materiell wie die in allen früheren Entwicklungsstadien des Seins, sie sind jedoch – im Gegensatz zu ihnen – durchweg auch Ergebnisse bewußter Setzungsakte. Objektiv zeigt sich diese sich vereinheitlichende Gedoppeltheit oder diese Einheitlichkeit mit einer Doppelphysiognomie des Subjektiven und des Objektiven sowohl in den Gegenständen wie in ihrer Prozeßhaftigkeit darin, daß aus den die Universalität fundierenden teleologischen Setzungen stets nur eine Universalität von kausalen Prozessen entspringen kann. Subjektiv darin, daß die neu entstandene Zentralfigur dieses Seins ein denkend handelndes oder ein handelnd denkendes Wesen ist, was Marx – gleichfalls in den »Feuerbachthesen« – so ausgedrückt hat, daß das Ändern der Umstände und die menschliche Tätigkeit oder Selbstveränderung zusammenfallen.[189] Wenn wir bei der Analyse der Beschaffenheit einer solchen Praxis den Menschen ein antwortendes Wesen genannt haben, so hat unser Ausdruck dasselbe gemeint: Selbstentwicklung durch Ändern der Gegenstände.

Damit sind wir bei der Zentralfrage der im gesellschaftlichen Sein wirksamen Kategorien – einerlei welcher Seinsart sie ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach zugehören – angelangt. Denn gerade die Erkenntnis, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist, fügt ihn auf dieser Stufe der Seinsentwicklung organisch in die Seins- und Wirkungsweise der objektiv, unabhängig von jedem Bewußtsein als allgemeine Momente seiender Gegenständlichkeitsbestimmungen existierenden, sich zugleich bewahrenden und verändernden Kategorien ein. Denn es ist klar – und wir haben es bisher in manchen wichtigen Fällen zu zeigen vermocht –, wenn das Sein selbst in irreversibler Weise prozessierenden Charakters ist, müssen seine wesentlichsten Bestimmungen in der Form von Veränderungen diese Prozesse mitmachen. Der historische Charakter des gesamten Seins bestimmt den historischen Charakter auch der Kategorien, indem er sein eigenes Sein verwirklicht. Dieser generelle Zusammenhang bestimmt gleicherweise jede Form des

189 MEGA I/5, S. 534.

Seins, nur daß – verständlicherweise – die einfachere oder kompliziertere Beschaffenheit der verschiedenen Seinsformen in der relativen Einfachheit oder Kompliziertheit ihrer Kategorien zum Ausdruck gelangt. Die Universalität der Geschichte erscheint dementsprechend auch als universelle Historizität der Kategorien. Das gesellschaftliche Sein, mit seinen denkenden, teleologisch setzenden bewegenden Kräften, unterscheidet sich auf dem Niveau dieser noch abstrakten Allgemeinheit keineswegs radikal von den früheren, weniger komplizierten Seinsweisen. Wird dieser Gesichtspunkt konkretisiert, so erscheint bloß dieselbe Angelegenheit in einem deutlicheren Licht. Daß die Kategorien erst hier sich auch zu Aussagen konkretisieren können, während sie in der Natur erst als Bestimmungen blind kausaler Beschaffenheiten wirksam werden können, kann keine seinsmäßig stubstantielle Differenz ins Leben rufen. Wohl beeinflussen die letzthin auf Kategorienerkenntis beruhenden teleologischen Setzungen die Prozeßabläufe in einer oft ganz entschiedenen Weise. Dies erfolgt jedoch nur dann und insoweit, als die teleologische Satzung, als Aktivität eines antwortenden Wesens, gerade jene Momente der seienden Prozesse, auf die sie einzuwirken bestrebt ist, ihrem Sein nach richtig erfassen kann. Und je mehr wir uns wirklich dem Phänomen annähern, desto deutlicher zeigt es sich, daß dabei keineswegs einfach von einer Anwendung erkenntnistheoretisch, logisch richtiger Erkenntnisse auf die Gegenstände der betreffenden Aktivität die Rede ist. Die Geschichte der Menschheit zeigt unzählige Fälle, in denen die angewendete Theorie an sich falsch war und doch richtige Ergebnisse erzielen konnte. Darin steckt aber nichts »Wunderbares« oder auch nur für uns Überraschendes. Denn jede teleologische Setzung ist konkret, d. h. sie bezweckt, einen konkret bestimmten Einzelzusammenhang für die Zwecke einer konkret-einzelnen Zielsetzung nutzbar zu machen. Da nun auch die Theorien auf dem Boden der Erfahrungen solcher Wechselbeziehungen entstehen und wirksam werden, kann es sehr leicht vorkommen – und die Geschichte der Wissenschaften ist voll von solchen Fällen –, daß zwar, wie die späteren Entwicklungen es zu zeigen pflegen, die allgemeinen Theorien wesentlich falsch gewesen sind, sie jedoch trotzdem einzelne Momente des betreffenden Komplexes annähernd richtig zu erfassen fähig waren. In solchen Fällen können mit unrichtigen Theorien richtige Ergebnisse erzielt werden. Ja, die Geschichte kennt manche Beispiele dafür, daß ohne jede Theorie, einfach infolge gehäufter Erfahrungen, wirkliche Resultate in den teleologischen Setzungen erzielt werden konnten.

Damit soll keineswegs der Wert des denkerisch richtig Erfaßten herabgemindert werden. Es mußte nur – um das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, den Charakter seiner Erfassung von Seinsbestimmungen (Kategorien) richtig bewerten zu können – auch hier überall darauf hingewiesen werden, daß es letzten Endes nur ein einziges wirkliches Kriterium des richtigen Denkens gibt: die Übereinstimmung mit den Gegenständlichkeitsbestimmungen, so wie sie im Sein selbst, unabhängig davon, ob und wieweit wir sie richtig zu erfassen imstande sind, seinshaft vorhanden sind und wirksam werden. Nur in diesem Sinn ist die menschliche Erkenntnis der Kategorien eine wirkliche, eine wahre Erkenntnis. Und sie kann nur in dieser ihrer generellen, alles umfassenden Historizität zur Grundlage von Praxis und Theorie gemacht werden.

Selbstredend ist der Marxismus nicht ein einfaches Nebeneinander der jetzt aufgezählten wichtigsten allgemeinen Bestimmungen des Seins. Er will im Gegenteil gerade das zeigen, daß alle diese Bestimmungen in ihrem dynamischen Zusammenwirken einen letzthin – freilich nur letzthin – einheitlichen Prozeß ergeben, der in steigendem Maße die Bedingungen dazu schafft, daß die Menschheit die Hemmungen ihrer Vorgeschichte überwindet, daß ihre wirkliche Geschichte beginnen könne. Auch in diesem Sinne dominiert im Weltbild von Marx der Realprozeß Geschichte. Aus dieser Perspektive müssen die Naturprozesse, die dem gesellschaftlichen Sein vorangegangen sind, deren Wirklichwerden erst die Voraussetzungen seiner Entstehung selbst ins Leben rufen konnte, betrachtet werden: als Seinsprozesse, deren historischer Ablauf, alle dabei wirksamen Zufälle miteingerechnet, die Entstehung des gesellschaftlichen Seins erst möglich gemacht hat. Es gibt also zwar keine allgemeine dialektische Lehre, deren bloßer Anwendungsfall unsere Geschichte wäre. Es gibt vielmehr einen weitverzweigten objektiven, irreversiblen Prozeß bereits in der Natur, der auf unserem Planeten ein organisches Natursein möglich gemacht hat, ohne welches auch ein gesellschaftliches Sein nie hätte entstehen können. Die verschiedenen, sich verschieden entwickelnden Seinsformen sind also nicht aus einem allgemeinen abstrakten Kategoriensystem abzuleiten, sie sind nicht durch dessen Anwendung auf »Spezialgebiete« verständlich zu machen, sie sind vielmehr sich eigengesetzlich abspielende Seinsprozesse, die an bestimmten Punkten der Entwicklung ein Entstehen komplizierterer Seinsformen ermöglichen können.

Was wir über sie wissen, ist also nichts weiter als die Geschichte jener spezifischen allgemeinen Bestimmungen, durch deren prozessierende Zusammenarbeit sich erst jede Seinsform entfalten, in eine neue übergehen kann. Man kann dabei nicht mit genügendem Nachdruck betonen: daß alle diese Prozesse eben (auch in ihren allgemeinsten Bestimmungen) vor allem Seinsformen sind; daß das Denken sie nie hätte ideell hervorbringen, einem an sich bestimmungslosen Sein zusprechen können, wenn sie nicht ausnahmslos bereits in den verschiedenen Seinsentwicklungen als Seinsweisen faktisch figuriert hätten. Der Post-festum-Charakter einer

jeden Erkenntnis über das Sein ist darum ein fundamentaler Bestandteil der aus der Wirklichkeit herauswachsenden Marxschen Methode, in ihr kann eben nichts anderes zum Ausdruck kommen (und soll auch nicht) als der Versuch, die wirklichen Prozesse ihrem wirklichen Ablauf nach so genau und so verallgemeinert wie möglich gedanklich zu reproduzieren. So sehr die vergangenen Erfahrungen zur Vorsicht in bezug auf allzu kühne Verallgemeinerungen mahnen, kann also doch festgestellt werden, daß gerade die bedingungslose Anerkennung der Priorität des Seins allen bloßen Theorien gegenüber zu wichtigen Einsichten in wesentliche Grundtendenzen der verschiedenen großen Seinsprozesse führen kann und bereits zu solchen geführt hat.

Darin zeigen sich zwei Seinsmomente dieser Prozesse in aller Klarheit. Erstens, daß diese niemals irgendwelche allgemeinen, nicht aus ihrer eigenen Dynamik entspringenden Tendenzen verwirklichen können. Ihr nicht vorbestimmter, von jeder Teleologie weit entfernter, rein kausaler Charakter zeigt sich in mannigfaltiger, nie homogen eindeutiger, stets ungleichmäßige Bewegungen einschließender, von Zufällen durchsetzter Beschaffenheit der Einzelprozesse in ihrer Beziehung zum Gesamtprozeß je einer Seinsweise. Und diese Priorität des Seins äußert sich für seine Erkenntnis auch darin, daß die das Sein sorgfältig beobachtende Post-festum-Erkenntnis oft wesentliche Prozesse richtig festzustellen befähigt ist, bevor sie imstande wäre, diese in ihrem letzthinnigen kausalen Begründetsein gedanklich zu erfassen. Die Kategorien haben faktische Wirkungen, lange bevor sie erkannt werden. Wir haben bereits in früheren Betrachtungen darauf hingewiesen, daß die Kategorien, als Seinsbestimmungen, Bewegungen, Bewegungstendenzen, auf komplizierteren Stufen sogar Anpassungsweisen hervorzurufen imstande sind, auch wenn, infolge der Seinsbeschaffenheit der betreffenden Phänomengruppe, selbst für ein falsches Bewußtsein noch keine Seinsgrundlage vorhanden ist. Und auch auf der gegenwärtigen, relativ fortgeschrittenen Entwicklungsstufe der Erkenntnis müssen wir uns damit begnügen, Sein und Wirken bedeutender Tendenzen post festum festzustellen, ihre Zusammenhänge, Entwicklungsrichtungen analysierend als Tendenzen begreiflich zu machen, ohne noch imstande zu sein, ihre letzthin wirkenden bewegenden Kräfte kausal genau darzulegen. Man glaube nicht, daß diese – scheinbare – Einschränkung unseres Denkens auf ein angemessenes Erfassen dessen, was unabhängig von ihm existiert, allein auf objektive Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft beschränkt ist. Letzten Endes erscheint sogar die Selbsterkenntnis eines jeden Menschen im selben Licht. Solange er nicht zu handeln beabsichtigt, kann jeder Mensch natürlich – tief oder flach – über sich selbst denken, was sein Bewußtsein bei solchen Versuchen, spontan oder gelenkt, gerade produziert. Will er jedoch eine so gewonnene Einsicht in Taten umsetzen, so zeigt sich sehr oft, daß auch das, was den Menschen zur Persönlichkeit macht, sehr weitgehend eine sehr komplizierte, nur durch Erfahrungen der Praxis wirklich feststellbare Gegenständlichkeitsweise ist. Natürlich scheint der Bewegungsspielraum hier viel elastischer zu sein als etwa in der anorganischen Natur; obwohl die Tagespraxis sehr viele Fälle zeigt, wie der Organismus z. B. auf zu vieles, zu fettes etc. Essen in einer ganz bewußtseinsunabhängigen Weise, fast als ein Komplex der äußeren Natur reagiert. Das bezieht sich jedoch in bestimmter Weise auch auf die subtilst innerlichen Fragen. Natürlich sind keinem Menschen seine Fähigkeiten in jener Eindeutigkeit gegeben, die wir etwa bei einem Stein beobachten können. Es lassen sich jedoch auch im Leben hervorragend begabter Menschen »falsche Tendenzen« beobachten, die unmöglich zur Entfaltung zu bringen sind. Ich verweise nur auf die zeitweilig von tiefer Überzeugung getragenen Tendenzen zum Malerwerden bei Goethe und Gottfried Keller. Die gescheiterte Lebensführung vieler Menschen entsteht oft daraus, daß sie nicht imstande sind, ihre an sich seiende Persönlichkeit zu einem Fürsichsein zu entwickeln, sondern ein ganzes Leben in Unklarheit darüber verbringen, was sie eigentlich sind, wie sie dementsprechend ihr eigenes Leben einrichten sollen. Es ist kein Zufall, daß ein so bewußt lebendes Genie wie Goethe stets der theoretischen Selbsterkenntnis gegenüber eine skeptisch ablehnende Position einnahm und in der Praxis den einzig gangbaren Weg sah, sich selbst annähernd richtig kennenzulernen.

Wie bereits öfter betont, sind wir im anorganischen Sein bis jetzt nur fähig, bedeutsame Einzelprozesse in ihrer Irreversibilität post festum festzustellen. Man kann sich dabei vorläufig konkret nur auf Prozesse wie die unseres Planeten berufen, wo uns der Prozeß, wie der »Ding«-Charakter der Gegenständlichkeiten allmählich, prozeßhaft, unaufhaltsam entstanden ist, von den Tatsachen aufgedrängt wurde. Die Perspektive, diese Prozesse auch an anderen Himmelskörpern in ihrem post festum wahrnehmbaren Zusammenhang zu studieren, scheint nunmehr konkret vorhanden zu sein. Aber auch diese sind jedoch noch immer bloß Einzelprozesse. Ob und mit welchen Ergebnissen die Betrachtung des für unsere Erkenntnis einigermaßen zugänglichen Kosmos mit den Methoden der Atomwissenschaft, als Mittel von Feststellung von Prozessen, in Fällen, wo früher nur Zustände wahrnehmbar gewesen sind, unsere Erkenntnis weiterführen wird, kann heute noch nicht vorausgesehen werden.

Dagegen ist es als Tatsache schon längst offenbar geworden (auch bei höchst mangelhaften Interpretationen), daß die organische Natur, indem in ihren Seinsprozessen die Einzelexemplare sich selbst und dadurch vermittelt auch ihre Gattung reproduzieren, sich aus solchen notwendig entstehenden und vergehen-

den, relativ auf sich selbst gestellten Einzelprozessen zusammensetzen, seinsmäßig die prozessierende Gegensätzlichkeit von Organismus und seiner Umwelt als für sie fundamentale Prozeßweise des Seins hervorbringt. Aber gerade diese Bewegung von Seinsverhältnissen der sich reproduzierenden Einzelheit und ihrer Umwelt ist – daraus entspringend – einer wichtigen Entwicklung unterworfen. Solange nämlich diese einzelnen Reproduktionsprozesse sich rein in ortsgebundenen Einzelprozessen abspielen, sind die Einwirkungstendenzen der Umwelt direkte, d. h. physikalisch-chemische Prozesse, die nunmehr von den Organismen der seinsmäßig neuen Anpassungsweise entsprechend biologisch verarbeitet werden. Nachdem jedoch der Reproduktionsprozeß der Lebewesen diese ihre streng-mechanische Ortsgebundenheit überschreitet, entstehen Transformationen, die in den Naturprozessen bis dahin noch nirgends aufgetreten sind: die Transformationen physikalisch-chemischer Prozesse in Sinnesempfindungen, mit deren Hilfe nun die in ihrem Einzeldasein nun nicht mehr an einen Ort gefesselten Organismen ihren Anpassungsprozeß an ihre Umwelt zu vollziehen instand gesetzt werden. Ohne hier in der Lage zu sein, die Bedeutung dieses Wandels in konkreter Form auch nur anzudeuten, kann darin doch die höchst wichtige Entwicklungstendenz (post festum) festgestellt werden: die Seinssphäre des organischen Seins entwickelt sich in einer Richtung, die zu einer zunehmenden inneren Herrschaft jener Kategorien führt, die in ihrer eigenen Seinsweise seinsmäßig verankert, also auch als Detailprozesse betrachtet, wesentlich biologischen Charakters sind, aber nicht mehr bloß direkte Einarbeitungen anorganischer Kräfte der Kategorienwelt der anorganischen Natur in die biologische Welt sind. Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack sind immer allgemeiner wirkend werdende Reaktionsweisen (in ihrer Allgemeinheit: Kategorien), die im kategoriellen Aufbau der anorganischen Seinswelt als Seinsbestimmungen überhaupt nicht vorhanden waren.

Ohne Frage basiert seinerseits das gesellschaftliche Sein auf solchen Wandlungen im organischen Sein: diese Art der passiven Anpassung an die eigene Umwelt ist als Basis für die aktive Anpassung ganz unentbehrlich. Es ist aber für die allgemeine Charakteristik des gesellschaftlichen Seins ein gleichfalls uneliminierbares Moment, daß die Einzelexemplare der so entstehenden neuen Gattung der Menschen ihrem unmittelbaren Sein nach Lebewesen im biologischen Sinn sein müssen. Diese wichtige Seinsverbundenheit der beiden Seinssphären ist aber zugleich das seinsmäßige Motiv ihrer immer schärfer werdenden Trennung. Diese entsteht eben daraus, daß in der aktiven Anpassung an die Umwelt völlig neuartige Kategorien entstehen, die – hier ist die interessante Parallele zur vorangegangenen Entwicklung – durch ihre Ausbildung, Entfaltung, durch ihr Herrschendwerden

in den spezifisch gesellschaftlichen Lebens- und Reproduktionsweisen des gesellschaftlichen Seins, daraus eine eigentliche, durch und durch eigenen Seinsbestimmungen unterworfene Seinsweise formen. Die Genialität von Marx zeigt sich darin, daß er in der Analyse der Arbeit als teleologische Setzungsweise zur Beinflussung, zur Umlenkung kausaler Prozesse die Grundkategorien dieser neuen Seinsweise richtig erkannt hat. Man kann die Entwicklung der Menschheit unmöglich ihrem Sein nach verstehen, wenn man nicht sieht, daß im Arbeitsprozeß, in seiner Vorbereitung, in seinen Ergebnissen etc. die wichtigsten und höchsten Kategorien auch seines späteren, selbst entwickeltesten Daseins dem Keime nach enthalten waren. Wir verweisen dabei nur darauf; daß sowohl Aktivität selbst, wie die Notwendigkeit ihrer permanenten bewußtseinsmäßigen Vorbereitung, sowohl den Wert wie das Sollen als Maßstab und inneren Regulator dieser Aktivitäten im Arbeitsprozeß wie im Arbeitsprodukt bereits mitgesetzt haben.[190]

Wenn wir diesen – in keiner Hinsicht teleologischen, vielmehr durch und durch kausalen – Prozeß der Entstehung der Vorherrschaft von spezifisch gesellschaftlichen Kategorien im dynamischen Aufbau und Prozessieren des gesellschaftlichen Seins näher betrachten wollen, so sind wir in der glücklichen Lage, Marxsche Anschauungen und Ausführungen einfach reproduzieren zu können. Marx hat, wie wir früher gezeigt haben, an den bedeutsamen Entwicklungslinien das Herrschendwerden dieser Tendenzen demonstriert. Wie wir wissen, ist dabei das primäre Moment die ständig wachsende Produktivität der Arbeit, die – selbst bei der alles in allem noch bedeutsamen Erhöhung der Konsumtionsbedürfnisse – die zur Reproduktion gesellschaftlich notwendige Arbeit im Lauf der Entwicklung ständig senkt. (Wichtiger Unterschied zur biologischen Seinsstufe ist – von allen anderen Unterschieden, ja Gegensätzen abgesehen –, daß hier ein dynamischer Entwicklungsprozeß das biologische Gleichbleiben der Reproduktionsbedürfnisse und ihrer Erfüllung ablöst.) Die zweite Tendenz hat Marx ausdrücklich als Zurückweichen der Naturschranken bezeichnet. Der Mensch ist und bleibt ein sich notwendig biologisch reproduzierendes Lebewesen. Jedoch, abgesehen vom extensiv wie intensiv ständigen Wachsen jener Aktivitäten, Bedürfnisse etc., die nur mehr oder weniger lose mit der biologischen Beschaffenheit des Menschen zusammenhängen und aus ihr unter keinen Umständen direkt abgeleitet werden können (etwa: Gehör und Musik), vergesellschaften sich auch die wesentlich und unaufhebbar biologisch fundierten Lebensäußerungen in einer immer erstarken-

190 Erst in der systematischen Analyse der menschlichen Aktivitäten wird es möglich werden, die hier auftauchenden Probleme einigermaßen detailliert zu untersuchen.

deren Weise (Nahrung, Sex etc.). Die dritte Tendenz, die Integration der ursprünglich kleinen Gesellschaftsgruppen, die, letzten Endes, zum Faktum des einheitlichen Menschengeschlechts führt, drückt gleichfalls das Überhandnehmen der spezifisch gesellschaftlichen Gegenstandsformen und Prozesse aus. Ganz abgesehen davon, daß mit der Arbeit – wie Marx ebenfalls festgestellt hat – die stumme Gattungsmäßigkeit in der Natur aufhört und von einer sich artikuliert ausdrückenden abgelöst wird, zeigt die Gattungsmäßigkeit, die in der Natur nur als Sein an sich vorkommen konnte (jedes Gattungsexemplar gehört eben an sich einer Gattung an und diese ist ebenso die Summe solcher Exemplare), bereits in den primitivsten Erscheinungsweisen des gesellschaftlichen Seins eine seinshafte, bewußt gewordene Zusammengehörigkeit, da ja jedes Mitglied einer solchen Gemeinschaft nicht nur seiner Zugehörigkeit zu ihr bewußt werden muß, sondern diese zu einer entscheidenden Bestimmung seiner gesamten Lebensführung wird. Und die ökonomische Grundlage einer einheitlichen Gattungsmäßigkeit der Menschheit, der Weltmarkt, erscheint zwar bis jetzt in höchst widersprüchlichen Formen, indem er die Gegensätze zwischen den Einzelgruppen vorerst mehr verschärft als mildert oder gar aufhebt, ist aber gerade dadurch, infolge der realen Wechselwirkungen, die bis ins Leben der einzelnen Menschen eingreifen, ein wichtiges Seinsmoment im gesellschaftlichen Sein der Gegenwart. Diese letzten Bemerkungen sollten auch dazu dienen, um nochmals den rein kausalen Charakter dieser Prozesse hervorzuheben. Es sind die seinsmäßigen Bestimmungen (Kategorien als Daseinsformen) selbst, deren seinshafte Wechselbeziehungen dieses Immergesellschaftlicherwerden des gesellschaftlichen Seins durchsetzen. Die menschliche Erkenntnis kann – post festum – solche Entwicklungstendenzen als Realitäten feststellen und aus ihnen Folgerungen auf die dynamische Beschaffenheit dieser Seinsweise ziehen, sie kann und muß auch – ebenfalls post festum – feststellen, daß die so entstehenden, neuen, reinen gesellschaftlichen Seinsformen der Gesellschaft gleichfalls Produkte der eigenen, der menschlichen, der gesellschaftlichen Aktivitäten sind.

Gerade diese objektive Entwicklung des gesellschaftlichen Seins, in der die Kategorien von immer reiner gesellschaftlicher Art die objektive Vorherrschaft in den entscheidenden Prozessen erlangen, führt uns zurück zu der Frage der Marxschen Auffassung von der gesellschaftlichen Genesis und Wirksamkeit des menschlichen Bewußtseins, von seiner unablösbaren Verbundenheit mit der gesellschaftlichen Praxis als wesentlichstes Moment jener objektiven Prozesse, aus deren Zusammenwirken das gesellschaftliche Sein sich aufbaut. Dieser genetisch und wirkungsmäßig untrennbare Zusammenhang ist eine der wichtigsten und zentralsten objektiven Seinsbestimmungen des gesellschaftlichen Seins. Die in der

Philosophie so oft als getrennt aufgefaßten Komplexe: objektive Wirklichkeit und denkerisches Weltbild sind seinsmäßig untrennbare Momente eines letzthin einheitlichen Prozesses von historischer Wesensart. Darum kann das Bewußtwerden der Wirklichkeit niemals als bloß ein Denken »über« etwas richtig begriffen werden, man muß vielmehr dieses »über« als ein allerdings unerläßliches Moment, aber doch bloß als ein Moment des denkerischen Gesamtprozesses betrachten, der von den gesellschaftlich-menschlichen Aktivitäten der Menschen notwendig ausgeht und ebenso notwendig dort mündet. Marx hat diese fundamentale Seinslage des Denkens, die der wirkliche Grund sowohl seiner Wirksamkeit wie seiner Ergebnisse ist, schon sehr früh klar erkannt. Er sagt darüber in den »Feuerbach-Thesen«: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens, – das von der Praxis isoliert ist, – ist eine rein *scholastische* Frage.«[191] Die Kritik von Marx richtet sich, der damaligen Polemik entsprechend, vor allem gegen die abstraktive idealistische, professoral-hochmütige Isolierung der sogenannten letzten und höchsten philosophischen Fragen des Denkens von jeder, stets vulgarisierend betrachteten und darum verächtlich behandelten Praxis.[192] Es entspricht jedoch zugleich den wirklichen Intentionen dieser Marxschen Kritik, wenn man sie als auch gegen jeden Technizismus, Praktizismus etc. gerichtet auffaßt. Denn bei diesen verschwindet gleichfalls das echte Praxismoment aus dem menschlichen Denken, indem der umfassende Gesamtprozeß von künstlich isoliert betrachteten Detailbewegungen verdrängt wird. Das hat zur Folge, daß gerade die wesentlichsten Momente in der Beziehung von Denken und Sein verschwinden und das ganze Verhältnis auf unmittelbare Verwendbarkeit bestimmter Erkenntnismittel reduziert wird. Dadurch wird Denken und Wissenschaft bloß als Instrument zur Bewältigung von technischen Tagesfragen behandelt, was zur notwendigen Folge hat, daß jedes Nachdenken über das wirkliche Sein als »unwissenschaftlich« aus dem Bereich der Wissenschaft entfernt wird. Die seinshafte Beschaffenheit der Kategorien ist keine Schranke, kein Hindernis des menschlichen Denkens. Der Mensch sogar in seiner

191 MEGA I/5, S. 534.

192 Daß bei voller Anmerkung der Richtigkeit dieser kritischen Einstellung von Marx die echte große Philosophie, wenn auch oft in einer idealistisch-überspannten und darum gerade das Problem der Praxis unmittelbar oft entstellenden Weise, doch tief und organisch mit den großen Fragen der gesellschaftlichen Praxis zusammenhängt, kann erst in der ausführlichen Analyse der menschlichen Aktivitäten ihrer Bedeutung gemäß eingeschätzt werden.

sagenumwobenen Selbsterkenntnis muß sich auf das Ansichsein seiner eigenen kategoriellen Beschaffenheit, auf deren Erprobung durch die eigene Praxis reduzieren, will er sich selbst wirklich erkennen. Denn was er wirklich, eigentlich ist, ist für ihn selbst gleichfalls als an sich seiendes Sein gegeben und ist niemals das Produkt der Vorstellungen oder Gedanken, die er über sich selbst hat. Auch sich selbst kann er also in richtiger Weise nur in der eigenen Praxis erkennen; nur durch diese ist er imstande, diese wirklich zur Entfaltung zu bringen. Selbst Leidenschaften haben hier keine Beweiskraft für das Sein. Man denke an falsche Tendenzen, wie der Wunsch, Maler zu werden im Leben Goethes und Gottfried Kellers – als falsche Tendenz – bedeutsam wird. Es ist kein Wunder, daß gerade Goethe, der so tief skeptisch einer »theoretischen« Selbsterkenntnis gegenüber war, allein die Praxis als Organ der Selbsterkenntnis betrachtete. Wenn Epimetheus Prometheus fragt, wie er sein wirkliches Sein ansieht, so lautet die Antwort:

»Der Kreis, der meine Wirksamkeit erfüllt!
Nichts drunter und nichts drüber! –«

Wenn wir also den methodologischen Grundgedanken von Marx von der ontologisch alles fundierenden Bedeutung der Geschichtlichkeit für die Kategorienlehre konkretisieren wollen, so müssen wir sagen: Geschichte ist die der Kategorienwandlungen. Die vormarxistische Philosophie betrachtete als ihre Hauptaufgabe: ein System von Kategorien auszudenken, innerhalb dessen Bereich, von ihm determiniert etwas zu existieren und – soweit eine solche Philosophie die Geschichte als Seinsweise überhaupt anerkannte – geschichtlich zu werden imstande ist. Bei Marx ist die Geschichte jener universelle irreversible Prozeß selbst, innerhalb dessen Ablauf die Kategorien ihre von diesem bestimmten Einzelprozesse im Zugleich von Kontinuierlichkeit und Wandlungen allein zu vollziehen imstande sind. Daß sie nur im Denken des Subjekts bewußt gemacht werden können, ist ein höchst wichtiges, seinshaft unaufhebbares Seinsmoment des gesellschaftlichen Seins, ändert aber nichts an der objektiven, an sich seienden Beschaffenheit des Gesamtprozesses und der Kategorien, in denen die historischen Wandlungen der Gegenständlichkeitsformen innerhalb dieses Prozesses jeweils seiend werden.

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

Erster Teil

Die gegenwärtige Problemlage

Einleitung

Niemand hat sich so umfassend wie Marx mit der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschäftigt. Die Richtigkeit dieser apodiktisch scheinenden Behauptung können erst die eingehenden Analysen dieser Schrift über die Methode der Klassiker des Marxismus, über ihre konkrete Stellungnahme zu den Hauptkategorien des gesellschaftlichen Seins erbringen. Hier kann nur ein kurzgefaßter Katalog der entscheidenden Fragen und ihres gegenwärtigen Standes zur Orientierung vorausgeschickt werden.

Wenn die wichtigsten Philosophen der Vergangenheit und der Gegenwart auf Probleme zu sprechen kommen, die sachlich zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins gehören, so ergibt sich zumeist die folgende Alternative: entweder unterscheidet sich das gesellschaftliche Sein überhaupt nicht vom Sein überhaupt oder es handelt sich um etwas radikal anderes, das gar nicht mehr Seinscharakter hat, wie etwa im 19. Jahrhundert Wert, Gelten etc., wie der schroffe Kontrast der Welt des materiellen Seins als Reich der Notwendigkeit zu einem rein geistigen Reich der Freiheit. Diese Alternative kann jedoch in derartig radikaler Ausschließlichkeit nie konsequent durchgeführt werden; es müssen überall Kompromißlösungen gesucht und gefunden werden. Schon darum, weil der Gegensatz vom Reich der Notwendigkeit und der Freiheit sich – evidenter Weise – unmöglich mit dem Unterschied zwischen Sein überhaupt und dem gesellschaftlichen Sein decken kann. Das gesellschaftliche Sein hat viele Teilgebiete, die in einer für jeden evidenten Weise den Notwendigkeiten, den Gesetzlichkeiten ebenso unterworfen zu sein scheinen, wie die Natur selbst. Es steht den Denkern frei, solche Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Welt von der Warte einer Moral oder einer Metaphysik aus negativ zu beurteilen, wie dies z. B. in den historisch-politischen Feststellungen Macchiavellis oder mit der Ökonomie Ricardos oft geschah. Damit ist aber die Tatsache, daß das gesellschaftliche Leben zumindest

teilweise einen Seinscharakter hat, dessen Erkennbarkeit manche Analogien zur gedanklichen Fassung der Natur zeigt, nicht aus dem Aufgabenkreis der Philosophie entfernt. Die radikalen Zweiteilungen der Welt nach dem Modell der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Kritik der praktischen Vernunft« erweisen sich immer undurchführbarer, da sie letzten Endes nur reine Naturkenntnis und reine Moral miteinander kontrastieren können.

So entstehen immer wieder methodologische Kompromisse, die das fundamentale ontologische Problem von der seinsmäßigen Besonderheit des gesellschaftlichen Seins beiseite schieben und an die gedanklichen Schwierigkeiten der Einzelgebiete rein erkenntnistheoretisch oder rein methodologisch, wissenschaftstheoretisch herantreten. So identifiziert Rickert Naturwissenschaft mit generalisierender Betrachtungsweise und kann dadurch für die Soziologie einen Platz im Rahmen seines Methodendualismus sichern.[1] Für einen Neukantianer vom Typus Rickerts war ein solcher Kompromiß nur konsequent. Indem seine Erkenntnistheorie das – unerkennbare – Sein der Dinge an sich völlig aus der wissenschaftlichen Philosophie entfernte, konnte bei der Betrachtung der Erscheinungswelt, deren Sein im ontologischen Sinn dahingestellt bleiben mußte, jede methodologische Anordnung, jede Manipulation der Gegenstände, – soweit sie nicht einen formallogischen Widerspruch enthält –, durchgeführt werden. Hier berührt sich der Neukantianismus der Jahrhundertwende sehr eng mit dem damaligen Positivismus von Mach, Avenarius etc. Die subtilen methodologischen Differenzen, über die damals viel diskutiert wurde, sind für unsere Fragestellungen ohne Interesse, denn sie erscheinen wesenlos der zentralen Übereinstimmung gegenüber, daß es (nämlich) für die wissenschaftliche Philosophie ontologische Fragen gar nicht gibt. Darum ist es für eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ganz gleichgültig, ob man, wie zumeist im Westen, die Gesellschaftswissenschaften als Naturwissenschaften behandelt oder ob man für sie, wie in Deutschland, die methodologische Rubrik der Geisteswissenschaften erfindet.

Das Problem selbst erhält also erst bei Marx sein richtiges Profil. Er sieht vor allem klar, daß es eine ganze Reihe von kategoriellen Bestimmungen gibt, ohne welche der ontologische Charakter keines Seins konkret erfaßt werden kann. Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins setzt deshalb eine allgemeine Ontologie voraus. Diese darf jedoch nicht wieder ins Erkenntnistheoretische verdreht werden. Es handelt sich nicht um eine ontologische Analogie zum Verhältnis der allgemeinen Erkenntnistheorie zu den spezifischen Methoden der einzelnen Wissenschaften. Vielmehr ist das, was in einer allgemeinen Ontologie erkannt

1 H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1929, S. 257.

wird, nichts anderes als die allgemeinen seinsmäßigen Grundlagen eines jeden Seins. Entstehen in der Wirklichkeit kompliziertere, zusammengesetztere Formen des Seins (Leben, Gesellschaft), so müssen die Kategorien der allgemeinen Ontologie in ihnen als aufgehobene Momente erhalten bleiben; das Aufheben hat bei Hegel, richtigerweise, auch die Bedeutung des Aufbewahrens. Die allgemeine Ontologie oder konkreter gesagt die Ontologie der anorganischen Natur als Grundlage eines jeden Seienden ist also darum allgemein, weil es kein Seiendes geben kann, das irgendwie seinsmäßig nicht in der anorganischen Natur fundiert wäre. Im Leben tauchen neue Kategorien auf, sie können aber eine seinsmäßige Wirksamkeit nur auf der Basis der allgemeinen Kategorien, in Wechselwirkung mit ihnen entfalten. Und ebenso verhalten sich die abermals neuen Kategorien des gesellschaftlichen Seins zu denen der anorganischen und der organischen Natur. Die Marxsche Frage nach Wesen und Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins kann also nur auf Grundlage einer solchen gestuften Fundamentierung vernünftig gestellt werden. Die Frage nach der Besonderheit des gesellschaftlichen Seins enthält die Bestätigung der allgemeinen Einheit eines jeden Seins und zugleich das Zutagetreten seiner eigenen spezifischen Bestimmtheiten.

Dies ist jedoch nur die erste unerläßliche Voraussetzung für ein richtiges Insaugefassen unseres Problems. Der nächste Schritt, den Marx zur Annäherung an die entscheidende Frage tat, war das Indenmittelpunktstellen der dialektischen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit. Wird dies versäumt, so entsteht zwangsläufig ein ständiges Durcheinander von objektiver Wirklichkeit und ihrer – ontologisch betrachtet – unmittelbar stets subjektiven Widerspiegelung. (Daß diese, wenn sie annäherungsweise treu ist, eine erkenntnismäßige Objektivität erhalten wird, berührt diese ontologische Frage nicht, ebensowenig wie die Tatsache, über welche im zweiten Teil ausführlich gesprochen werden wird, daß die Widerspiegelung unter bestimmten konkreten Umständen, deren Art, Grenze etc. vom jeweiligen gesellschaftlichen Sein abhängt, zur Verursachung neuer ontologischer Tatbestände in der Gesellschaft aktiv beitragen kann.) Wir werden in einem späteren Kapitel des ersten Teils ausführlich auf die Verworrenheiten eingehen, die das Ignorieren dieser Struktur bei einem so ernst zu nehmenden und gerade in ontologischer Hinsicht höchst verdienstvollen Denker, wie Nicolai Hartmann hervorbringen mußte.

Die zweite wesentliche Voraussetzung zur Erkenntnis der ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins ist das Verstehen der Rolle der Praxis in objektiver und subjektiver Hinsicht. Gerade in dieser Frage hat Marx am entscheidendsten mit seinen philosophischen Vorgängern gebrochen. Die letzte Feuerbach-These: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie

zu *verändern*«[2], spricht dies in einer programmatischen Weise aus. Das ganze Lebenswerk von Marx ist jedoch ein konkretes Auseinanderlegen und ein universelles Begründen des hier angedeuteten ontologischen Tatbestandes. Objektiv ist nämlich das gesellschaftliche Sein die einzige Sphäre der Wirklichkeit, in welcher der Praxis die Rolle einer conditio sine qua non in der Erhaltung und Fortbewegung der Gegenständlichkeiten, in ihrer Reproduktion und Höherentwicklung zukommt. Und wegen dieser einzigartigen Funktion in Struktur und Dynamik des gesellschaftlichen Seins, ist die Praxis auch subjektiv, erkenntnistheoretisch das entscheidende Kriterium einer jeden richtigen Erkenntnis. (Daß diese universelle Konzeption der Praxis in der modernen Philosophie, in Pragmatismus und Behaviorismus verengt, rein unmittelbar gemacht und dadurch entstellt wurde, werden wir später behandeln.) Hier kam es auf das kurze Feststellen des Gegensatzes zwischen der Marxschen Ontologie und jenen früheren an, die in irgendeiner Weise die reine Kontemplation zum Vehikel der Erkenntnis der Wahrheit und zugleich zum letzthinnigen Maßstab des richtigen Verhaltens des Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erhoben haben. Dieser Gegensatz des theoretischen Ausgangspunkts beruht auf einer neuen Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auf der Ablehnung der metaphysischen Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit im menschlichen Handeln. Der einheitlichen theoretischen Herrschaft dieser entspricht ontologisch eine radikale Homogenisierung des gesamten Seins; eine solche entsteht zumeist auf dem Boden eines mechanischen Materialismus, freilich nicht notwendigerweise hier allein. (Es genügt an die Prädestinationslehre zu erinnern.) Bei einem ebenso einseitigen Hervorheben des ersten Prinzips muß einerseits ein schroffer unüberbrückbarer Dualismus in ontologischer Hinsicht entstehen, der die Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Seins metaphysisch auseinanderreißt, etwa in die phänomenale und noumenale Welt bei Kant und zugleich in der gesellschaftlichen Praxis die moralisch begründete von jeder anderen mechanisch trennt. Marx bezeichnet in dieser Frage den bisher erreichten Höhepunkt jener Bestrebungen, die sich mit keiner der erwähnten metaphysischen Einseitigkeiten zufrieden geben – man denke an Aristoteles oder Hegel – und auf eine dialektisch einheitliche Auffassung des gesellschaftlichen Seins gerichtet waren.

Solche und ähnliche Tendenzen waren, bei allen ihren großen und bleibenden Errungenschaften letztlich zum Scheitern verurteilt, weil sie einerseits in der Totalität und in der Methode der Welterfassung die logisch-erkenntnistheoretische Betrachtungsweise nicht oder in ungenügender Weise von der ontologischen

2 MEGA V, Berlin 1932, S. 535.

abgegrenzt und die Priorität dieser von jener nicht oder nicht hinreichend klar erkannt oder anerkannt haben, andererseits weil sie ihre ontologischen Auffassungen auf zeitbedingte, aber wissenschaftlich falsche oder religiöse Weltbilder basiert habe. Beide Ursachen des Scheiterns genialer Denker werden wir in den folgenden Betrachtungen ausführlich analysieren müssen. Wir können nur einige Andeutungen über diesen Problemkomplex, der gleichzeitig gesellschaftlich-geschichtlichen und systematischen Charakters ist, und deshalb, wie sogleich zu zeigen sein wird, auch in die Problematik der gegenwärtigen Ontologie, sie wesentlich bestimmend, hineinragt, vorausschicken.

Es gibt bis jetzt keine Geschichte der Ontologie. Dieses Fehlen ist jedoch kein zufälliger Mangel der Geschichte der Philosophie, sondern hängt eng mit der Ungeklärtheit und Verworrenheit der vormarxistischen Ontologie zusammen. Die gesellschaftlichen Grundlagen des jeweiligen Denkens einer Periode, die Probleme der bevorzugten Gegenständlichkeitsformen, der herrschenden Methoden etc. inbegriffen, wurden nur ausnahmsweise kritisch untersucht, zumeist in Zeiten großer Krisen, in denen – als Hauptaufgabe – die erfolgreiche Widerlegung des Gegners, zumeist der Macht des vergangenen, an der neuen Wirklichkeit versagenden Denkens erschien, nicht aber das Aufdecken der sozialen Gründe seines Geradesoseins. (Descartes und Bacon in ihrer Beziehung zur Scholastik.) Die Ausbreitung der Philosophie und der wissenschaftlichen Forschungen hat ungeheure und ungeahnte Wissensmassen an den Tag gefördert, meistens ohne die hier auftauchenden, von uns angedeuteten Fragen auch nur zu berühren. Wir wissen z. B. über die heliozentrische Hypothese von Aristarchos, von ihrer völligen Einflußlosigkeit auf Wissenschaft und Philosophie, die sozialen Gründe dafür blieben jedoch unerörtert. Hier kann es unmöglich auf den Versuch ankommen, das bisher Versäumte in wenigen Andeutungen nachzuholen, als vielmehr darauf, einige prinzipielle Fragen dieses Problemkreises kurz, uns auf das rein Prinzipielle beschränkend, ganz allgemein aufzuzeigen.

Vor allem bilden Alltagsleben, Wissenschaft und Religion (samt Theologie) einer Zeit einen, freilich oft widerspruchsvollen zusammenhängenden Komplex, dessen Einheit vielfach unbewußt bleibt. Die Untersuchung des Alltagsdenkens gehört bis jetzt zu den am wenigsten erforschten Gebieten. Über Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie, der Religion und der Theologie gibt es sehr viele Arbeiten, die jedoch in den seltensten Fällen auf ihre derartigen Wechselbeziehungen eingehen. Dabei ist es klar, daß gerade die Ontologie vom Boden des Alltagsdenkens aufsteigt und niemals wirksam werden kann, falls sie nicht – wenn auch noch so sehr vereinfacht, ja vulgarisiert-entstellt – hier zu landen imstande ist. Wie die Wissenschaft aus dem Denken und der Praxis des Alltags, in erster

Reihe aus der der Arbeit aufsteigt und immer wieder zu ihr, sie befruchtend, wiederkehrt, werden wir im Kapitel über die Arbeit zu zeigen versuchen. Der Ursprung unserer ontologischen Vorstellungen aus dem Alltag bedeutet nicht, daß diese kritiklos hingenommen werden können und müssen. Im Gegenteil. Sie sind voll nicht nur von naiven Vorurteilen, sondern sehr oft von ausgesprochen falschen Anschauungen, die mitunter aus den Wissenschaften, vor allem aber aus den Religionen in sie eingedrungen sind etc. etc. Die hier notwendige Kritik beinhaltet aber kein Recht dazu, das Alltagsfundament zu übersehen. Der erdgebundene, von der täglichen Praxis gespeiste, prosaische Verstand des Alltags kann zuweilen auch ein gesundes Gegengewicht gegen wirklichkeitsentfremdete Anschauungsweisen »höherer« Sphären bilden. Aber vom Gesichtspunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist vielleicht jene Wechselwirkung das Wichtigste, die ununterbrochen zwischen ontologischen Theorien und Alltagspraxis stattfindet. Der gesellschaftliche Auftrag, der von hier – zumeist unausgesprochen, selten formulierbar, jedoch in seinem Ja oder Nein zumeist sehr eindeutig – in die »höheren« Sphären aufsteigt, modifiziert sehr oft die philosophisch oder religiös verkündeten Anschauungen über Ontologie, und zwar nicht nur die über das gesellschaftliche Sein, sondern auch über das allgemeine Weltbild. Nicolai Hartmann, der – vielleicht als erster – den Weg vom Alltag über Wissenschaft zur Ontologie entdeckt und vor allem erkannt hat, daß die erkenntnistheoretischen Fragestellungen eine ganz andere, abgeleitete Dimension haben, quer zu ihnen stehen, übersieht die hier entspringende äußerst komplizierte Dialektik, faßt den Weg zur Ontologie, unkritisch, als allgemein zu geradlinig auf.[3] Auf diese Frage werden wir noch wiederholt zurückkommen.

Das Problem, das hier in naiv-ursprünglicher, oft völlig unbewußter Form auftaucht, ist das der Art, wie die Lebensbedürfnisse der menschlichen Praxis, im weitesten Sinne genommen mit den theoretischen Anschauungen der Menschen, vor allem mit den ontologischen in Wechselwirkung stehen. Natürlich wird diese Praxis – objektiv, letzten Endes – vom Sein bestimmt, vom gesellschaftlichen Sein und von der von ihm vermittelten Natur. Diese Praxis aber postuliert, von sich aus notwendig, ein Weltbild, mit dem sie sich im Einklang befinden kann, von welchem aus die Gesamtheit der Lebenstätigkeiten einen sinnvollen Zusammenhang ergibt. Es ist klar, daß die Wissenschaft und die mit ihr verbundene Philosophie in erster Reihe dazu berufen sind, eine adäquate, eine objektiv richtige Antwort zu geben: als Teile – und zwar als aktive und ohne Aktivität nicht

3 N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, S. 49 ff.

funktionsfähige Teile – der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit können sie unmöglich diese, aus dem Alltagsleben aufsteigende Forderungen ignorieren; auch eine negative, eine ablehnende Antwort auf sie stellt, vom Standpunkt des Problems, das uns hier beschäftigt, eine solche Reaktion auf den sozialen Auftrag dar. Schon die antagonistische Klassenstruktur der Gesellschaften, die den Urkommunismus ablösen, macht eine solche Alternative von Ja oder Nein unausweichbar, da die miteinander im Kampf stehenden Klassen entgegengesetzte Richtungen für den sozialen Auftrag und seinen Unterbau durch ein Weltbild fordern müssen.

All dies mußte vorausgeschickt werden, um die gesellschaftliche Basis für den ungeheuren Einfluß der Religionen auf die ontologischen Entwürfe zu den jeweiligen Weltbildern überhaupt verstehen zu können. Neuere Philosophien und Philosophiegeschichten pflegen freilich neben Erkenntnistheorie, Logik etc. auch eine besondere Rubrik für Religionsphilosophie zu enthalten, und es gibt auch eine monographische Literatur über bestimmte historische Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Damit ist aber unser Thema noch gar nicht berührt, auch wenn anerkannt wird, daß die Philosophie in den realen Wechselbeziehungen, die die gesellschaftliche Entwicklung hervorbringt, oft ihre theoretische Gedankenapparatur der Religion zur Verfügung stellt, in anderen Fällen für den angemessenen theoretischen Ausdruck des vom sozialen Auftrag postulierten Inhalts sorgt. Das sind jedoch sekundäre, akzessorische Momente in der Beeinflussung der menschlichen Weltbilder im Lauf der Geschichte. Vielmehr handelt es sich um Probleme des Alltagslebens, die in der jeweils gegebenen historischen Lage, in den jeweils vorhandenen klassenmäßigen Situationen und in entsprechenden Einstellungen der Menschheit zu der für sie unmittelbar gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit – die von dieser vermittelten Natur mitinbegriffen – auftauchen und die diese Menschen aus eigener Kraft und vor allem im Rahmen ihres jeweiligen diesseitigen Lebens nicht zufriedenstellend zu beantworten imstande sind. Aus den so entstandenen religiösen Bedürfnissen entspringt die Kraft der lebendigen Religionen, eine Ontologie zu entwerfen, die einen adäquaten Rahmen für die Erfüllung solcher Wünsche herbeischafft: ein Weltbild, in welchem jene im Alltagsleben unbefriedigten, die Alltagsexistenz der Menschen transzendierenden Wünsche die Perspektive der Erfüllung in einem mit ontologischer Prätention hingestellten Jenseits erhalten. Die religiöse Ontologie entsteht also auf entgegengesetztem Weg zur wissenschaftlich-philosophischen: diese untersucht die objektive Wirklichkeit, um den realen Spielraum für die reale Praxis (von der Arbeit bis zur Ethik) aufzudecken; jene geht von den Bedürfnissen einer Verhaltensweise zum Leben, von Versuchen einer Sinngebung fürs eigene

Leben der einzelnen Menschen des Alltags aus und konstruiert ein Weltbild, das, wenn wirklich, eine Garantie für die Erfüllung jener Wünsche sein könnte, die im religiösen Bedürfnis laut werden.

Philosophie und Religion gehen also im Aufbau der Ontologie – prinzipiell – entgegengesetzte Wege. Dennoch appellieren sie an die theoretischen und praktischen Bedürfnisse, an Vernunft, Verstand und Gefühlsleben derselben Menschen. Es muß also zwischen ihnen, je nach der gesellschaftlichen Struktur und Dynamik im historischen hic et nunc das Verhältnis eines Bündnisses oder einer Konkurrenz (bis zur offenen Feindschaft) entstehen. Wie sich diese Wechselbeziehungen gestalten, hängt in erster Reihe von den gesellschaftlich-geschichtlichen Problemen der Zeit ab. Dabei ist es selbstverständlich, daß die – letzten Endes – von der Entwicklung der Arbeit bedingte Erkenntnishöhe der Wissenschaft und die Wirklichkeitseinsicht der Philosophie, innerhalb eines gegebenen Spielraums, relativ selbständige motorische Rollen spielen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß z. B. in Kulturen wie der indischen eine relativ hohe Entfaltung etwa der Mathematik möglich war, ohne auf die Weltanschauungsgrenzen, die die Theologie allein zog, irgendeinen Einfluß ausüben zu können.[4]

Die griechische Antike, in der es keine Priestermacht und keine dogmatischverpflichtende Theologie gab, konnte deshalb zum klassischen Land der Entstehung der Ontologie werden. Die rapid entstehende neue Philosophie der Vorsokratiker deckte nacheinander und nebeneinander ihre wichtigsten Kategorien auf. Daß es sich dabei nur um erste, zuweilen halb-mythisch ausgedrückte Annäherungen an die richtigen Tatbestände handeln konnte, nimmt diesem ersten Anlauf nichts von seiner Großartigkeit. Er kann schon deshalb so monumental geradlinig auf die wesentlichsten Objekte gerichtet sein, weil jede Auseinandersetzung mit einer Theologie fehlt. (Auch die immer wieder auftauchenden, zumeist freilich politisch bestimmten Asebeiaanklagen konnten diesen Prozeß nicht aufhalten.) Als Gegner der rein philosophisch fundierten Ontologie erscheinen nur die sich ständig verändernden, ständig uminterpretierten Mythen. Da nun an diesem Wandel die Dichtung führend teilnimmt, entsteht der nie wiederkehrende Fall, daß die Dichter als Hauptfeinde eines vernunftgemäßen Weltbildes immer wieder in diesen Philosophien bekämpft werden.

Bis Sokrates bleibt dieser großzügige Objektivismus, dieser kosmische Monismus in der griechischen Kultur vorherrschend. Erst die Krise der Polis und mit ihr das Zentralwerden der moralischen Probleme stellt ausgesprochenermaßen das Menschliche, das Problem der richtigen Praxis in den Mittelpunkt der Philosophie. Platon ist der erste Philosoph der, um die Frage »was tun?« in der sich auflösenden Polis zu beantworten, als Basis seiner Lösungsversuche eine Ontologie entwirft, deren Wirklichkeitsauffassung, deren Weltbild eine Garantie dafür bieten soll, wie die zur Rettung der Polis unerläßlich scheinenden moralischen Postulate als möglich und notwendig fixiert werden können. Dadurch tritt der ontologische Dualismus, der die meisten Religionen, vor allem das Christentum charakterisiert, ins europäische Leben ein: auf der einen Seite die Welt der Menschen, aus der die religiösen Bedürfnisse, die Sehnsucht nach ihrer Erfüllbarkeit emporsteigen, auf der anderen Seite eine transzendente Welt, deren ontologischen Beschaffenheit Perspektiven und Garantien ihrer Erfüllbarkeit zu geben berufen ist. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Entwicklung der griechischen Philosophie auch nur skizzenhaft zu entwerfen. Wichtig ist, daß – bei allen prinzipiell sehr weit reichenden Unterschieden und Gegensätzen – diese dualistische Struktur, diese Funktion der Ontologie in ihr bis ans Ende erhalten bleibt. So bei den Stoikern, so – weit entschiedener in eine philosophisch formulierte Religiosität hinüberwachsend – bei den Neuplatonikern, bei Plotin und noch mehr bei Proklos.

4 W. Ruben: Einführung in die Indienkunde, Berlin 1954, S. 263 und 276.

Aristoteles ist natürlich in den meisten philosophischen Grundfragen ein Gegenschlag gegen Platon. Jedoch trotz des weitgehend diesseitigen Charakters seiner Ethik und Ästhetik, seiner Staats- und Gesellschaftslehre und weiter Strecken seiner Naturphilosophie bewegt sich seine Konzeption vom Kosmos, mit dem unbewegten Beweger als Schlüsselfrage, doch auch in der Linie einer Zweiweltenontologie. (Werner Jäger schildert sehr lebhaft das qualvolle Ringen des großen Denkers mit dieser für ihn, gesellschaftlich-geschichtlichen, unlösbaren Frage.[5]) Diese Tendenz zur Selbstauflösung der Diesseitigkeit verstärkt sich noch bei Aristoteles infolge des überwiegend teleologischen Charakters seiner Ontologie. Das Modell der teleologischen Wesensart der Arbeit, die auf das ganze anfängliche Denken bestimmend einwirkt – Aristoteles ist der erste Denker, der diese Zusammenhänge bei der Arbeit philosophisch annähernd richtig erfaßt –, die Beobachtung und Auflegung der »Zweckmäßigkeit« auf dem Gebiet des Lebens führt »von selbst« dazu, auch die unorganische Natur teleologisch zu betrachten, d. h. hinter den gesetzmäßigen Notwendigkeiten der Einzelerscheinungen eine ursprüngliche teleologische Substanz und Kraft zu suchen; daher auch das Problem vom unbewegten Beweger. Indem zugleich im menschlichen Leben, im Dasein und in der Entwicklung der Gesellschaft auf solcher Basis spontan eine Überspannung der direkt teleologischen Gesichtspunkte entsteht, wird die

5 W. Jäger: Aristoteles, Berlin 1955, S. 366 ff.

teleologische Interpretation der ontologischen Zusammenhänge zum gedanklichen Instrument sowohl für die letzthinnige Einheit der Welt, wonach alles dem teleologischen Entschluß Gottes unterworfen sein muß, wie für die Besonderheit der irdischen Existenz der Menschen, die einen abgesonderten, spezialen, untergeordneten aber doch zentral bedeutungsvollen Bezirk innerhalb dieses Reiches, ihm untergeordnet, bildet.

Nur die Philosophie Epikurs unterbricht diese Entwicklungsrichtung. In ihr zerstört ein rücksichtslos-kritischer Materialismus jede Zweiwelten-Ontologie. Auch Epikur stellt den Sinn des Menschenlebens, die Probleme der Moral in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Diese unterscheidet sich jedoch von jeder bisherigen dadurch, daß der Naturkosmos diesen menschlichen Bestrebungen in vollendet gleichgültiger, nicht teleologischer Eigengesetzlichkeit gegenübersteht, daß der Mensch seine Lebensfragen ausschließlich im Diesseits seiner physischen Existenz lösen kann und soll. Der Tod, das Wie des Sterbens wird erst so zu einer rein moralischen, zu einer ausschließlich menschlichen Frage. Keine Beschaffenheit des Kosmos kann dazu eine Anleitung geben, noch viel weniger einen durch Versprechen von Lohn oder Strafe helfenden Impuls. »Es ist nicht möglich«, sagt Epikur, »sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Lebensfragen zu befreien, wenn man nicht Bescheid weiß über die Natur des Weltalls, sondern sich nur in Mutmaßungen mythischen Charakters bewegt. Mithin ist es nicht möglich, ohne Naturerkenntnis zu unverfälschten Lustempfindungen zu gelangen.«[6] Und genau in demselben Sinn über Leben und Tod: »Das angeblich schaurigste aller Übel also, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da.«[7] Um solcher Weltkonzeption willen preist Lukrez Epikur als den Befreier der Menschen vor der Furcht, die eine notwendige Folgeerscheinung des Götterglaubens ist. Selbstverständlich konnte die Epikuräische Philosphie keine allgemeine und dauernde Wirkung auslösen. Schon das Ideal der Weisen, worauf auch diese Ethik ausgerichtet ist, beschränkt ihre Wirkung auf eine geistig-moralische Elite, aber die in vielen Einzelheiten verwandte stoische Moral ist doch von einer Ontologie unterstützt, die dem »Erlösungsbedürfnis« der Spätantike weit mehr entgegenkommt, als die radikal diesseitige Epikurs. So ist das Weltbild dieser Periode, auch zur Zeit, in der die Mystik des Neuplatonismus dominiert, immer wieder bereit auch Elemente der Philosophien von Aristoteles und der Stoa in sich aufzunehmen, freilich zumeist nach einer gründlichen Uminterpretation, während der

6 Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Berlin 1955, II., S. 289.
7 Ebd., S. 281.

Epikureismus völlig isoliert bleibt und immer wieder als vulgärer Hedonismus verleumdet wird. Dies ist in Herrschaftszeiten des leidenschaftlichen religiösen Bedürfnisses stets das Schicksal einer radikal diesseitigen Ontologie.

Die Entstehung des Christentums spielt sich in diesem Milieu der sich auflösenden antiken Kultur ab, in der auch für die Philosophie die magisch-mystische Befriedigung der Erlösungsbedürfnisse das primäre Motiv bildet, in der massenhaft Sekten zur unmittelbaren Erfüllung solcher Wünsche der persönlichen Seelenrettung entstehen. Es ist hier nicht der Ort, weder die Frage zu untersuchen, warum das Christentum aus diesem Wettkampf religiöser Sekten sich sieghaft zur Weltreligion entwickeln konnte, noch die seiner inneren Wandlungen, die diesen Weg von Schritt zu Schritt begleiten, sowie deren Ursachen zu erhellen. Nur auf ein ontologisch entscheidendes Moment muß selbst in dieser höchst abgekürzten Darstellung hingewiesen werden: auf die Erwartung der Wiederkehr des auferstandenen Christus und auf die damit eng zusammenhängende Konzeption des als nah gedachten, persönlich zu erlebenden Weltendes. Denn damit entsteht aus dem religiösen Bedürfnis der Zeit eine ausgeprägte religiöse Ontologie, die das damals verbreitete, wenn auch wissenschaftlich noch so problematische Weltbild mit kühner Radikalität verwirft und die Objektivation der religiösen Sehnsucht, entstanden aus der Hoffnungslosigkeit eines diesseitigen Sinnes für das persönliche Leben, nicht nur bei den unterworfenen Juden, sondern im ganzen Reich, vor allem bei den Armen, als alleinige Wirklichkeit hinstellt. Damit wird allen bestehenden Auffassungen über die Welt, über die Stellung des Menschen in ihr der Fehdehandschuh hingeworfen. Jesus selbst hat noch bloß die jüdischen Schriftgelehrten bekämpft; Paulus, der das Christentum über die engen Schranken einer jüdischen Sekte hinausführt, betrachtet dennoch die von ihm verkündete Offenbarung als eine »Torheit für die Heiden«, die aber gerade als Torheit in der Offenbarung des Erlösers, seines Wiedererscheinens, seiner Kreuzigung, seiner Auferstehung die Garantie der allein echten Wirklichkeit besitzt, die, gerade als solche Torheit das Fundament einer echten religiösen Ontologie zu bilden berufen ist. Ihren krönenden Gipfelpunkt stellt das baldige Wiedererscheinen Christi: das jüngste Gericht, das Ende der bisherigen Wirklichkeit dar.

Die Parusie ist nicht erfolgt. Es ist aber sehr interessant für die innere Struktur der religiösen Ontologie, daß dieser Zusammenbruch der höchsten und zentralsten Offenbarung den christlichen Glauben nicht zu vernichten vermochte. (Auch in der späteren Theologie gehört Franz Overbeck zu den wenigen, die darin ein Ende des Christentums erblickten.) Es entstand – trotz der noch immer aufflammenden Verfolgungen eine wachsende Anpassung an das Reich, auch an seine gedankliche

Kultur. Tertullian ist einer der wenigen, bei denen die kühne Herausforderung von Paulus noch ab und zu laut wird; die wichtigsten Versuche der Herstellung der Anfänge scheitern immer wieder als Ketzerei (auch bei Tertullian selbst), mit Origenes, Clemens von Alexandrien etc. wird immer mehr Neuplatonismus, Stoizismus in das christliche Weltbild eingebaut, bis schließlich unter Konstantin das Christentum zum organischen Bestandteil, zur ideologischen Hauptstütze des römischen Reichs wird.

Freilich darf nie außer acht bleiben, daß bei allen fundamentalen Veränderungen des ursprünglichen Weltbilds der Christenheit die Zweiweltenstruktur immer erhalten bleibt: eine teleologisch fundierte Konzeption von der Welt der Menschen, in der sich ihr Schicksal erfüllt, wo ihr Verhalten über Erlösung oder Verdammnis sich entscheidet und von der umfassenden, noch höher teleologischen, kosmisch-jenseitigen Welt Gottes, deren Sein die letzthinnige ontologische Garantie für die Unbezweifelbarkeit der Macht Gottes in der irdischen Wirklichkeit bildet; der Kosmos ist also ontologisches Fundament und sichtbares Objekt der Macht Gottes. Wie immer auch Theologie und die ihr damals hörige Philosophie die Hauptzüge und die Details eines solchen Weltbilds ausgelegt haben – und von Augustinus bis Thomas von Aquino gab es massenhaft abweichende Theorien – diese ontologische Basis konnten sich Religion und Kirche viele Jahrhunderte hindurch unversehrt bewahren; wie viele dogmatisch-ontologische Schwierigkeiten auch die als reale Perspektive versunkene Parusie und die damit eng zusammenhängende Anpassung der christlichen Moral an die jeweils vorhandenen gesellschaftlichen und politischen Tatsächlichkeiten im Gegensatz zum ethischen Radikalismus von Jesus selbst verursacht haben. Da für das Leben der Menschen die Forderungen des Tages, d. h. der Gesellschaft, in der sie zu wirken haben, vor allem ausschlaggebend sind, wenn man von den Forderungen absieht, die eine als unausweichlich gegebene Perspektive der Zukunft ihnen stellt (das war anfangs die Parusie), mußten die Seinsprobleme des späten römischen Reichs, die der feudalen Gesellschaft auf ihren verschiedenen Stufen, den konkreten Gehalt jenes Endzweckes abgeben, woran der Aufbau der objektiven Ontologie der höheren Sphären orientiert sein mußte. Alles, was in der ursprünglichen Offenbarung diesen Forderungen und dem ihnen angemessenen ontologischen »Überbau« widersprach, mußte, wenn mit religiösem Anspruch ausgesprochen, zur Ketzerei führen und sie wurde als solche ausgerottet, wenn es nicht gelang, sie mit entsprechenden »Milderungen« den herrschenden Bedürfnissen anzupassen, wie es mit der Reformbewegung Franz von Assisis geschah.

Diese Entwicklung hat zur notwendigen Folge, daß die das normal-alltägliche und das wissenschaftliche Weltbild radikal verwerfende ursprüngliche Ontologie

immer stärker an aktueller Relevanz verlor, wenn sie auch nie ausgesprochen negiert sondern als dekorativer Hintergrund ständig heilig gehalten wurde. Darum entstehen immer wieder innerhalb der Kirche Ersatzparusien, so im Dritten Reich Joachim de Fiores, so – überwiegend irdisch-politisch – bei Dante, etc. Aber bei allen diesen Wandlungen blieben die wichtigsten Prinzipien der religiösen Ontologie unerschüttert: der teleologische Charakter des Kosmos und der geschichtlichen Entwicklung, der anthropozentrische (und darum notwendig geozentrische) Aufbau des Kosmos, der von Gottes – teleologisch ausgeübten – Allmacht regiert, aus dem irdischen Menschenleben ein transzendent behütetes, dem Menschen eigenes Zentrum des Weltalls macht. Wie immer sich diese Ontologie, infolge der Wandlung der gesellschaftlichen Umwelt, die die religiösen Bedürfnisse konkretisiert, sich verändern mag, solange es der Kirche möglich bleibt, diese wechselseitige Anpassung aneinander von Ontologie und gesellschaftlich evidenter, religiös garantierter Moral durchzusetzen, war an ihrer geistigen Macht nicht zu rütteln. Die in der Blütezeit und der beginnenden Krise entstehenden wissenschaftlichen Entdeckungen und die sie begleitenden philosophischen Einsichten konnten, mit größeren und geringeren Schwierigkeiten, in das herrschende ontologische System eingebaut werden; im äußersten Fall schuf die Lehre von der doppelten Wahrheit eine Art von intellektuellem Asyl für die Wissenschaft.

Erst mit den Entdeckungen von Kopernikus, Kepler und Galilei entstand für die Ontologie eine grundlegend neue Situation. Der wissenschaftliche Zusammenbruch des geozentrischen Weltsystems konnte zwar vorläufig mit allen Konsequenzen, als Ketzerei verdammt werden, ihre wissenschaftliche Geltung, ihre Wirkung auf die gesellschaftliche Praxis war mit solchen Mitteln nicht mehr aufzuhalten. Es ist sicher nicht zufällig, daß diese ontologisch derart zentrale Beschaffenheit einer wissenschaftlichen Entdeckung mit der gesellschaftlichen Unmöglichkeit, ihre Konsequenzen mit welchen Mitteln immer zu unterdrücken zeitlich-historisch zusammenfällt. Jedenfalls bedeutet der hier – im Falle Galileis – ausgebrochene Konflikt eine Wandlung im Schicksal der religiösen Ontologie. Während auf früheren Stufen die doppelte Wahrheit zum Schutz der Entfaltung der Wissenschaft im Schatten der unerschütterbar scheinenden religiösen Ontologie erfunden wurde, rekurriert jetzt die Kirche, die offizielle religiöse Ideologie auf die doppelte Wahrheit, um das, was sie aus ihrer Ontologie nicht aufzugeben vermag, wenigstens vorübergehend zu retten. Diese Wendung wird allgemein mit dem Namen des Kardinals Bellarmin verknüpft. (Freilich vertraten auch andere einen ähnlichen Standpunkt.) Die Frage wurde in der Wissenschaftsgeschichte immer wieder erörtert. Brecht läßt in seinem Galilei-Drama den Kardinal

Bellarmin die neue Fassung der doppelten Wahrheit klar und zynisch so aussprechen: »Gehen wir mit der Zeit, Barberini. Wenn Sternkarten, die sich auf eine neue Hypothese stützen, unsern Seeleuten die Navigation erleichtern, mögen sie die Karten benutzen. Uns mißfallen nur Lehren, welche die Schrift falsch machen.«[8] Vom Standpunkt der Ehrlichkeit im Erkennenwollen der Wirklichkeit hat die doppelte Wahrheit immer etwas von einer zynischen Stellungnahme an sich. Dieser Charakter steigert sich noch, wenn es sich nicht darum handelt, einer sonst unterdrückten oder zum Ausgerottetsein verurteilten Erkenntnis ein wenig Spielraum zu schaffen, sondern darum, die offiziell unberührte Geltung einer Ontologie mit ihrer Hilfe organisatorisch aufrechtzuerhalten. Dieser Zynismus drückt aber die instinktiv richtige Erkenntnis der neuen Lage seitens der Kirche angemessen aus: für die neu aufkommende herrschende Klasse, für die Bourgeoisie war die unbeschränkte Entwicklung der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften eine Lebensfrage. Sie hätte also sich mit einem Beschluß der Kirche, daß die neu erworbenen Kenntnisse nicht zu einer besseren Beherrschung der Naturkräfte ausgenützt werden dürfen, nie abgefunden. Die Stellungnahme zur wirklichen Objektivität, zu der Frage, ob die Wahrheiten der Naturwissenschaften die objektive Wirklichkeit tatsächlich abbilden oder nur ihre praktische Manipulation ermöglichen, beherrscht deshalb die bürgerliche Philosophie seit Bellarmins Tagen bis heute und bestimmt ihre Position in sämtlichen ontologischen Problemen.
Selbstverständlich konnte der Bellarminsche Kompromiß die weltanschauliche Wirkung des Bruches mit der kosmischen, ontologischen Sonderstellung der Erde nie völlig aufhalten. Daß zur Zeit einer noch in voller Gewalt dastehenden Kirche sich manche Wissenschaftler und Philosophen zu einer Äsopischen Sprache über solche Komplexe veranlaßt sahen, ändert an der welthistorischen Linie nichts. Diese besteht aus dem unaufhaltsamen Vordringen der neuen naturwissenschaftlich fundierten Ontologie. Wie sie auf gläubige Christen einwirkt, wird am deutlichsten in der Philosophie Pascals sichtbar. Ihr Grundgefühl der kosmischen Verlassenheit des Menschen, die Notwendigkeit, alle Kategorien des innerlich christlichen Menschenlebens nicht mehr aus einem Weltbild der kosmischen Geborgenheit gewinnen zu können, sondern bloß aus einer neuen Logik des menschlichen Aufsichselbstgestelltseins, einer Logik des Herzens, wie Pascal sagt, zeigt, wie tief die neue Ontologie des Denkens durchdrungen hat. In der bürgerlichen Philosophie geht in steigendem Maße eine Polarisation vor sich. Einerseits entstehen von Hobbes bis Helvetius, von Spinoza bis Diderot Richtungen, die das gesamte Erbe der Renaissance anzutreten und weiterzubilden, die die

8 B. Brecht: Stücke VIII, Berlin 1957, S. 94.

neue Ontologie – immer verstärkt durch weitere Errungenschaften der Wissenschaft – konsequent zu Ende zu führen bestrebt sind. Andererseits treten, auch unter dem Eindruck der großen Weltereignisse, bedeutende und einflußreiche Denker auf, die den Bellarminschen kirchenpolitischen Zynismus erkenntnistheoretische Begründungen geben wollen. Es genügt – bei aller Verschiedenheit selbst in prinzipiellen Fragen – auf Berkeley und Kant hinzuweisen. Das Gemeinsame im Wesen der Bestrebungen beider ist, erkenntnistheoretisch nachzuweisen, daß unseren Erkenntnissen über die materielle Welt keine ontologische Bedeutung zugesprochen werden kann. Ob nun diese erkenntnistheoretischen Tendenzen darauf hinauslaufen, der Religion, so wie sie eben ist, ihre alten Rechte auf Bestimmen der Ontologie wiederzugeben (Berkeley unter dem Einfluß des Klassenkompromisses in der »glorreichen Revolution«) oder, bereits von der Aufklärung und der französischen Revolution beeinflußt bloß einer »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« zuzustreben, kommt für unsere Probleme letzten Endes aufs gleiche hinaus. In beiden Fällen wird das – einzelwissenschaftliche – Funktionieren der Naturerkenntnis in ihrer praktisch-immanenten Objektivität erkenntnistheoretisch unberührt gelassen, bei einer – ebenfalls erkenntnistheoretischen – Ablehnung einer jeden »Ontologisierung« ihrer Ergebnisse, einer jeden Anerkennung der Existenz von Gegenständen an sich, unabhängig vom erkennenden Bewußtsein; wobei es wieder vom Standpunkt unseres Problems gleichgültig ist, ob von einem real menschlichen oder von einem »Bewußtsein überhaupt« die Rede ist.
Die Philosophie des 19. Jahrhunderts ist von diesen Auffassungen beherrscht. Der kurze Anlauf zur Erneuerung des philosophischen Materialismus in der bürgerlichen Welt, vor allem unter dem Einfluß der bahnbrechenden Entdeckungen Darwins, die in bezug auf die Entstehung der Menschen ebenso einer neuen Ontologie zuschreiten, wie seinerzeit der Heliozentrismus, bleibt eine Episode, vor allem deshalb, weil die bürgerliche Philosophie nicht mehr die Universalität und den Schwung eines Hobbes oder Diderot aufbringen kann. (Den Marxismus werden wir in einem eigenen Kapitel behandeln.) Die herrschenden Richtungen der bürgerlichen Philosophie bleiben dem Bellarminschen Kompromiß treu, ja vertiefen ihn in der Richtung einer reinen, entschieden antiontologisch eingestellten Erkenntnistheorie; man denke daran, wie das Kantsche Ding an sich immer energischer von den Neukantianern aus der Erkenntnistheorie ausgeschieden wurde, denn nicht einmal eine prinzipiell unerkennbare ontologische Wirklichkeit durfte anerkannt werden.
Ebenso verblaßte aber in der zu rettenden religiösen Wirklichkeit der ontologische Gehalt. Schleiermacher war es, bei dem diese Tendenz ihre erste entscheiden-

de und ein Jahrhundert lang einflußreichste Gestalt erhielt. Es kommt hier nicht darauf an, daß er später recht viel theologisches Wasser in den feurig-thermidorianischen Wein der »Reden über die Religion« goß; denn man darf nicht vergessen, daß ihr Verfasser auch der der »Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde« war. In diesem ersten theologischen Manifest der neuen Richtung verwandelt sich die Religion in ein rein subjektives Gefühl, in das der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von – anonym gewordenen, subjektiv beliebig auffaßbaren und gestaltbaren – kosmischen Mächten. Schleiermacher leugnet leidenschaftlich, daß die Lehren einer wirklichen Religion irgendeiner Physik oder Psychologie widersprechen könnten. Das Wunder ist nichts anderes, als die Objektivation der Verwunderung einem Phänomen des Lebens gegenüber; je religiöser man sei, desto mehr Wunder sehe man überall. Auch die Offenbarung erhält eine rein subjektive Gestalt, die jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums in sich begreifen kann. Damit wird, gerade vom Standpunkt dieser neuen, gereinigten Religiosität die Vielheit der Religionen als etwas notwendiges und unvermeidliches aufgefaßt, ja, nichts könne einen Menschen daran hindern, eine Religion seiner eigenen Natur und seinem Sinn gemäß auszubilden.[9] Diese radikale Vernichtung einer jeden dogmatisch verpflichtenden Ontologie auf dem Gebiet der Religion ist – objektiv historisch gesehen – nicht nur das prinzipielle Aufheben eines jeden möglichen Widerspruchs zwischen Religion und Wissenschaft oder Philosophie, sondern zugleich eine Aufhebung der Religion als objektiv verbindlichem Gebilde.

Das hat schon in den Anfängen seiner Jenaer Periode Hegel, der übrigens »Reden über die Religion« ironisch ablehnte, wahrscheinlich noch vor ihrer Kenntnisnahme klar erkannt. Er sah schon in der Annäherung der Religionen aneinander, die in unseren Tagen als ökumenische Bewegungen zu einer Zentralfrage der religiösen Welt geworden ist, eine solche Tendenz. »*Eine Partei ist* dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; – ein Beweis, daß er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört.«[10] Wie diese Entwicklung im 19. Jahrhundert vor sich ging, haben wir hier nicht zu untersuchen. Sicher ist, daß der Einfluß des späteren, viel gemäßigteren, viel theologischeren Schleiermachers bis zu Harnack und Troeltsch reicht. Dagegen wird sein ursprünglicher Radikalismus zur Zeit der Jahrhundertwende im Zusammenhang

9 Schleiermacher: Über die Religion, ausgew. W. IV, Leipzig 1911, S. 280–281, 355, 360.
10 K. Rosenkranz: G. W. F. Hegel's Leben, Berlin 1844, S. 537–538.

mit einem allgemeinen Neuaufkommen romantischer Gedanken von der Philosophie begeistert aufgenommen. Wenn z. B. Simmel schreibt: »Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern; des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterland oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stand; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee – alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß«[11], so ist darin die geradlinige Fortsetzung der »Reden« unmittelbar evident. Die für die Zukunft wichtigste Nachwirkung der von den ontologischen Traditionen losgerissenen Religionsauffassung, die Kierkegaardsche kann hier nur erwähnt werden; ihre unmittelbare internationale Wirkung ist bei den Zeitgenossen eher gering, ihre nähere Einschätzung ist also erst für unser Jahrhundert ein wichtiges Problem geworden.

Für die »profane« Philosophie haben wir bereits die entscheidende Tendenz hervorgehoben: die ausschließliche Herrschaft der Erkenntnistheorie, die immer entschiedenere und raffiniertere Entfernung aller ontologischen Probleme aus dem Bereich der Philosophie. Die bereits erwähnte Einstellung der Neukantianer zu der Frage des Dinges an sich trifft sich an der Jahrhundertwende mit dem starken Aufkommen eines neu gearteten Positivismus. Es handelt sich dabei um eine internationale Bewegung. So sehr die Wirkung des Neukantianismus auch in den Philosophien außerhalb Deutschlands sichtbar ist, wird ihre Ubiquität vom Positivismus weit übertroffen. Für unser Problem ist dabei vor allem wichtig, daß die verschiedenen Richtungen dieser Tendenz (Empiriokritizismus, Pragmatismus etc.) den im Neukantianismus noch immer vorherrschenden objektiven Wahrheitswert der Erkenntnis, der sich freilich auch bei ihm nicht auf die an sich seiende Wirklichkeit bezieht, immer resoluter beiseiteschieben und die Wahrheit durch praktisch-unmittelbare Zielsetzungen zu ersetzen versuchen. Den Ersatz der Wirklichkeitserkenntnis durch eine Manipulation der in der unmittelbaren Praxis unerläßlichen Objekte geht hier über den Neukantianismus hinaus, obwohl freilich das Denken einzelner Neukantianer – es genügt hier bloß Vaihinger zu erwähnen – spontan in dieser Richtung läuft. Ebenso evident sind die erkenntnistheoretischen Konvergenzen zwischen Bergson, der eine neue Metaphysik erstrebt, und dem Pragmatismus, zwischen der Erkenntnistheorie Nietzsches und dem zeitgenössischen Positivismus. Man kann also getrost, ohne

11 G. Simmel: Die Religion, Frankfurt/Main 1906, S. 28–29.

Rücksicht auf die verschiedenen Nuancen, die oft heftige Kontroversen hervorrufen, von einer generellen Tendenz der Zeit sprechen, die letzten Endes die endgültige Elimination aller objektiven Wahrheitskriterien erstrebt und sie durch Verfahren zu ersetzen versucht, die eine ungehinderte, richtig funktionierende Manipulation mit den praktisch wichtigen Tatsachen ermöglichen. Natürlich gibt es fortwährend auch Gegentendenzen, wir haben ja soeben auf Nietzsche und Bergson Bezug genommen, die mit dem Anspruch auftraten, eine Metaphysik zu begründen. Gerade in diesen Fällen wird es deutlich, wie intime Zusammenhänge die scheinbaren Extreme der gegenwärtigen Philosophie verbinden. Nietzsche und Bergson wollten und meinten eine neue Metaphysik begründen zu können, inmitten des modernen Relativismus die »letzten Tatsachen« der Wirklichkeit aufzuzeigen und damit – der Terminus ist ihnen fremd, aber das subjektiv Gemeinte doch dasselbe – zu einer neuen Ontologie zu gelangen. Diese bleibt aber, objektiv, in den Rahmen des erkenntnistheoretischen Positivismus eingeschlossen, und ist, objektiv, nichts weiter als ein pathetisches Aussprechen des extremen, aber inneren Gegenpols zum Positivismus: die Problematik jener durch die positivistische Manipulation abstrakt und heimatlos gemachte Subjektivität, die in der Wirklichkeit keinen Ort zum Selbstausdruck zu finden imstande ist, obwohl sie – gerade in ihrer Gegensätzlichkeit – untrennbar mit der manipulierten Welt verknüpft ist.

Damit ist zugleich der Zusammenhang des Positivismus mit der zeitgenössischen religiösen Welt aufgedeckt: im Positivismus findet die moderne Religiosität die Philosophie, die ihre Konzeption von Gott und Welt mit dem modernsten, wissenschaftlichsten Denken verbinden kann. Diese Zusammengehörigkeit bricht nicht nur dort durch, wo Duhem den Standpunkt Bellarmins wissenschaftlich korrekter findet als den Galileis, nicht nur im radikalen Konventionalismus Poincarés, nicht nur darin, daß aus dem Pragmatismus von James eine Theorie der modernen – antiontologischen, zu nichts verpflichtenden – Religion herauswächst, sondern auch darin, daß ein Teil der russischen Marxisten sich dem Positivismus von Avenarius und Mach zuwendet, ein so geistvoller Denker wie Lunatscharski alsbald zum »Gottsucher« wird.

Mit der Weltkrise, die der Ausbruch des Krieges von 1914 einleitet, erscheinen alle diese Probleme auf einer höheren Ebene; sie sind nicht mehr Ausdrucksformen von oft latent bleibenden ideologischen Gegensätzen, sondern offene Ausdrucksformen eines allgemein und dauernd krisenhaftgewordenen Weltzustandes.

I. Neopositivismus und Existentialismus

»Wie es aber eine leere Breite gibt,
so auch eine leere Tiefe.«
Hegel: Phänomenologie

1. Neopositivismus

Es kann hier natürlich keine Rede von einem Versuch sein, diese so vielfältige und vielgestaltige Krise auch nur andeutend darzustellen. Schon ihre gesellschaftlichen Gründe erscheinen als außerordentlich divergent, und selbst wenn einheitliche Quellen unterhalb dieser Heterogenität der Oberfläche aufgedeckt werden können, wird damit die – freilich relative, aber auch in dieser Relativität höchst wichtige – Eigenart und Selbständigkeit der verschiedenen Sphären nicht aufgehoben. Wir können deshalb in diesem Zusammenhang nur die wesentlichsten äußeren wie inneren Komponenten der in ihrem philosophischen Wesen letzten Endes widerspruchsvoll einheitlichen Krise aufzählen, ohne bei den Einzelbetrachtungen detailliert darauf eingehen zu können, welche Komponente jeweils den Charakter des übergreifenden Moments für sich zu beanspruchen berechtigt scheint. Natürlich stehen dabei die beiden Weltkriege, die russische Revolution von 1917, der Faschismus, die Stalinsche Entwicklung des Sozialismus in der Sowjetunion, der kalte Krieg und die Periode der Atomangst im Vordergrund. Es wäre aber eine unerlaubte Einseitigkeit dabei außer acht zu lassen, daß die Ökonomie des Kapitalismus in dieser Periode wichtige Veränderungen durchgemacht hat, teilweise infolge einer qualitativ bedeutsamen Steigerung im Beherrschen der Natur und im engsten Zusammenhang damit der ungeahnten Erhöhung der Produktivität der Arbeit, teilweise infolge neuer Organisationsformen, die nicht nur die Produktion zu vervollkommen, sondern auch die Konsumtion kapitalistisch zu regeln berufen sind. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die Durchkapitalisierung der Konsumtionsmittelindustrie (und der sogenannten Dienste), das Ergebnis des letzten Dreivierteljahrhunderts ist. Dadurch entsteht die ökonomische Notwendigkeit einer immer raffinierteren Manipulation des Marktes, die weder zur Zeit des Freihandels noch zu der des anfänglichen Monopolkapitalismus bekannt war. Parallel damit – im Faschismus und im Kampf gegen ihn – entstehen neue Methoden der Manipulation des politischen und gesellschaftlichen Lebens, die tief bis ins individuelle Leben eingreifen und – in fruchtbarer Wechselwirkung mit der eben erwähnten ökonomischen Manipula-

tion – sich immer weitere Bereiche des Lebens unterwerfen. (Die Entfremdung selbst ist zwar als soziales Phänomen viel älter; durch die jetzt geschilderte Lage ist sie aber in weiten Kreisen zu einem populären Tagesproblem geworden.) Die moderne westliche Soziologie entwickelt sich immer energischer in die Richtung einer allgemeinen Theorie der gesellschaftlich bewußten Manipulation der Massen. Karl Mannheim hat schon vor dreißig Jahren für diese Zwecke eine wissenschaftliche Methode auszuarbeiten versucht; bezeichnenderweise betrachtet er als Aufbauelemente dieser neuen Wissenschaft Pragmatismus, Behaviorismus und Tiefenpsychologie. Es ist bemerkenswert, daß Mannheim, der hier eine Gegenkraft der demokratischen Welt gegen die faschistische Massenbeeinflussung sucht, auf verwandte methodologische Züge zwischen behavioristischen Theorien und faschistischer Praxis aufmerksam macht.[1] Er verwahrt sich, mit Recht, gegen ihre einfache Identifikation, er berührt aber mit diesem Hinweis die ökonomisch-soziale Kontinuität bestimmter Hauptprobleme des gesellschaftlichen Lebens, vor allem die Allgemeinheit der Manipulation als »Telos« der wissenschaftlichen Methodologie. Diese hat inzwischen längst die Stufe der Experimente und Postulate hinter sich gelassen, sie beherrscht das ganze heutige Leben von der ökonomischen und politischen Praxis bis zur Wissenschaft.

Wie bereits hier sichtbar, ist die Wissenschaft von heute nicht mehr einfach ein Objekt der unwiderstehlichen gesellschaftlichen Entwicklung zur allgemeinen Manipulation, sondern nimmt aktiv an ihrer Ausgestaltung, an ihrer allgemeinen Durchsetzung teil. Es wäre falsch, diese aktive Rolle auf die Soziologie und Ökonomie zu beschränken, diese Wendung wird vielleicht in der politischen Theorie und Praxis am deutlichsten. Denn während um die Jahrhundertmitte, besonders im Liberalismus, eine weitausgreifende Skepsis, ja ein tiefer Pessimismus infolge der »Vermassung« des politischen und sozialen Lebens um sich greift (Tocqueville, J. Stuart Mill etc.), entsteht in den letzten Jahrzehnten eine Zuversicht, die Massen unbeschränkt manipulieren zu können. Schon die Hinweise Mannheims zeigen, daß in diesem Prozeß auch einflußreiche philosophische Tendenzen (Pragmatismus, Behaviorismus) eine wichtige, ja führende Rolle spielen. Vom philosophischen Standpunkt ist darin nichts Überraschendes. Ist doch in der Auffassung des Kardinals Bellarmin, die wie wir gesehen haben, die einflußreichsten Richtungen der bürgerlichen Philosophie schon lange beherrscht, das Prinzip der Manipulation stillschweigend ausgesprochen. Ist nämlich die Wissenschaft nicht auf die möglichst adäquate Erkenntnis der ansichseienden Wirklichkeit orientiert, ist sie nicht bestrebt, mit ihren immer mehr vervoll-

1 K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden, 1935, S. 182.

kommneten Methoden diese neuen Wahrheiten zu entdecken, die notwendigerweise auch ontologisch fundiert sind, und die die ontologischen Erkenntnisse vertiefen und vermehren, so reduziert sich ihre Tätigkeit letzthin auf die Unterstützung der Praxis im unmittelbaren Sinn. Kann sie nicht oder will sie gar bewußt nicht über dieses Niveau hinausgehen, so verwandelt sich ihre Tätigkeit in eine Manipulation der die Menschen praktisch interessierenden Tatsachen. Und das ist eben, was der Kardinal Bellarmin zur Rettung der theologischen Ontologie von ihr forderte.

Schon der Positivismus der Jahrhundertwende ging darin viel weiter als die früheren Richtungen. Die Erkenntnistheorie etwa von Avenarius schaltete bereits die ansichseiende Wirklichkeit völlig aus, und die beginnenden großen Umwälzungen in der Naturwissenschaft schienen eine Grundlage dazu zu bieten, entscheidende ontologische Kategorien der Natur, wie vor allem die Materie, völlig aus einer positivisch-wissenschaftlichen Erkenntnistheorie und Methodologie der Naturwissenschaften auszuschalten. Die bekannte Polemik Lenins gegen diese Konzeption ist zwar dem Wesen nach erkenntnistheoretisch begründet, da aber jede marxistische Erkenntnislehre infolge der Widerspiegelungstheorie ein ontologisches Fundament hat, mußte er auf den Unterschied hinweisen, der philosophisch zwischen schon dem ontologischen Begriff der Materie und der konkret-wissenschaftlichen Behandlung ihrer erfaßbaren Erscheinungsweisen vorliegt, und zugleich auf die Unzulässigkeit, aus noch so fundamentalen neuen Entdeckungen auf diesem Gebiet direkte Folgerungen über jene zu ziehen.[2] Diese Entwicklung ist keineswegs zufällig. Wird die Ontologie prinzipiell geleugnet oder wenigstens als irrelevant für die exakten Wissenschaften betrachtet, so hat diese Einstellung zwangsläufig die Folge, daß die an sich seiende Wirklichkeit, ihre in der Wissenschaft jeweilig herrschende Widerspiegelungsform, und die aus dieser gefolgerten – sich praktisch wenigstens auf bestimmte Phänomengruppen anwendbaren – Hypothesen zu einer und derselben Objektivität homogenisiert werden. (Forscher, die sich gegen eine solche Gleichschaltung instinktiv wehren, erhalten den Schimpfnamen eines »naiven Realisten«.)

Diese Auffassung beherrscht schon die erste Periode des Positivismus. Die umwälzenden neuen Endeckungen der Physik (Planck, Lorentz, Einstein, etc.) verstärken noch diese Tendenzen. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung bedeutet die immer ausgebreitetere Mathematisierung der Physik, die an und für sich selbstredend einen ungeheuren Fortschritt in der wissenschaftlichen Metho-

2 Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, Sämtliche Werke XIII, Wien–Berlin 1927, S. 261–262.

dik bedeutet, die aber im Rahmen der positivistischen Einstellung ebenfalls dazu beiträgt, die Beziehung der Physik zu der an sich seienden Wirklichkeit weiter zu lockern. Auch dies hat Lenin am Anfang dieser Entwicklung klar erkannt. Er nimmt Bezug auf die Ausführungen des französischen Halbpositivisten Abel Rey, der über diese Lage folgendes schreibt: »... Die abstrakten Fiktionen der Mathematik haben gewissermaßen ein Gitter aufgerichtet zwischen der physischen Realität und der Weise, wie die Mathematiker die Wissenschaft von dieser Realität verstehen ... Die Krise der Physik besteht in der Eroberung der Physik, wurde zur mathematischen Physik ... Dann begann die Periode der formalen Physik, das heißt der mathematischen Physik, die rein mathematisch geworden ist – mathematische Physik nicht als ein Zweig der Physik, sondern als ein Zweig der Mathematik.«[3] Wir werden alsbald sehen, wie diese Methode immer stärker in den Mittelpunkt des vollentfalteten Positivismus, des heutigen Neopositivismus rückt und damit die Bellarminsche Forderung an die Wissenschaft in der bisher erreichten höchsten Vollendung erfüllt.

Nicolai Hartmann, der unter den Philosophen unserer Zeit das lebendigste Gefühl für ontologische Probleme hatte und zugleich wirkliche Fachkenntnisse auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft besaß (mit seinen ontologischen Theorien werden wir uns im nächsten Kapitel eingehend beschäftigen), wirft dieses Problem in den einleitenden Betrachtungen zu seiner Ontologie in einer viel genauer differenzierenden Form auf, als seinerzeit Rey. Hartmann schreibt: »Die Exaktheit der positiven Wissenschaft wurzelt im Mathematischen. Dieses als solches macht aber die kosmischen Verhältnisse nicht aus. Alles quantitativ Bestimmte ist Quantität ›von etwas‹. Substrate der Quantität also sind in aller mathematischen Bestimmung vorausgesetzt. Sie selbst als solche, einerlei ob es sich um Dichte, Druck, Arbeit, Gewicht, Dauer oder räumliche Länge handelt, bleiben identisch in der quantitativen Mannigfaltigkeit, und man muß sie schon anderweitig kennen, wenn man auch nur verstehen will, was die mathematischen Formeln besagen, in welche die Wissenschaft ihre besonderen Verhältnisse faßt. Hinter ihnen aber steht eine Reihe kategorialer Grundmomente, die selbst offenkundig substrathaften Charakter haben und sich aller quantitativen Fassung entziehen, weil sie Voraussetzungen der realen Quantitätsverhältnisse sind.«[4] Es ist selbstverständlich, daß die von Hartmann so klar dargelegten Tatbestände keinem intelligenten Physiker verborgen bleiben konnten. Es kommt nur darauf an, wie er sich zu diesen Tatsachenkomplexen theoretisch stellt. Er kann entweder

3 Ebd. S. 311–312.

4 N. Hartmann: Ontologie, a. a. O., S. 7.

kritisch untersuchen, welche quantitativen Eigenschaften jeweils mathematisch ausgedrückt werden und worauf sie sich jeweils konkret beziehen. Dann wird er imstande sein, innerhalb der methodologisch notwendigen Homogenität der mathematischen Widerspiegelung, jene Unterschiede an qualitativer Gegenständlichkeit zu erblicken und klarzulegen, die in der an sich seienden Wirklichkeit tatsächlich vorhanden sind. Erst dadurch wird die mathematische Widerspiegelung zum wirklich adäquaten Vehikel einer möglichst annähernd richtigen gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit selbst: sie gestattet ein sonst unerreichbares Erfassen der statischen und dynamischen quantitativen Wesensart und Beziehung der Gegenstände und Prozesse, wobei die nicht quantitativen Gegenständlichkeitsarten und Relationen ebenfalls durch eine solche Vermittlung der kritisch gehandhabten Mathematik in richtiger Widerspiegelung erscheinen können. Das heißt die physikalischen Phänomene werden nicht rein mathematisch, sondern, mit Hilfe der Mathematik, physikalisch interpretiert. Planck, der noch zu dem alten Typus der großen Physiker, zu dem der »naiven Realisten« gehört, gibt ein schönes Beispiel für diese Methode; er sagt über das Auftreten des elementaren Wirkungsquantums: »Diese Konstante ist es, ein neuer geheimnisvoller Bote aus der realen Welt, welcher sich bei den verschiedenartigsten Messungen immer wieder aufdrängte und immer hartnäckiger einen eigenen Platz beanspruchte ...«[5]

Die andere geistige Möglichkeit ist, das homogene Medium der Mathematik in irgendeiner Weise zu verabsolutieren, in ihm den einzigen und endgültigen Schlüssel zur Entzifferung der Phänomene zu erblicken. Das ist im Neopositivismus geschehen; mit Hilfe dieser Methode ist es ihm gelungen, die bisher höchste Stufe in der Durchführung des Bellarminschen Programms zu verwirklichen: die »Sprache« der Mathematik ist nicht nur das präziseste Hilfsmittel, die wichtigste Vermittlung zur physikalischen Interpretation der physikalischen (d. h. physikalisch seienden, an sich seienden) Wirklichkeit, sondern der letzte, rein gedankliche »semantische« Ausdruck eines für die Menschen bedeutsamen Phänomens, vermittels welchem es nunmehr praktisch schrankenlos gehandhabt werden kann. Fragestellungen, die darüber hinaus auf eine an sich seiende Wirklichkeit gerichtet sind, haben nach dieser Theorie wissenschaftlich angesehen keine Bedeutung. Die Wissenschaft verhält sich zu diesen Problemen – zu den ontologischen – völlig neutral. Sie gebraucht den semantisch korrekten Ausdruck der experimentell erfaßten Phänomene ohne irgendwelche Rücksicht auf die »traditionelle« Auffassung über ihren ontologischen Charakter. Die als Hypothese »wahrscheinlich-

5 M. Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig, 1944, S. 186.

ste«, mathematisch einfachste, »eleganteste« Formulierung drückt alles aus, was die Wissenschaft zum Beherrschen (Manipulieren) der Tatsachen auf ihrer jeweiligen Entwicklungshöhe braucht. Eine Verallgemeinerung dieser Begriffe zu einem »Weltbild« liegt gänzlich außerhalb des Bereichs der Wissenschaft.

Daß damit für die Religion der seit der Renaissance-Krise breiteste Spielraum der freien Weltauslegung gegeben ist, ist schon aus den bisherigen Ausführungen evident geworden. Daß dennoch auch heute nicht eine völlige Wiederherstellung des vorkopernikanischen religiösen Weltbildes verfolgt wird, hat seine Gründe nicht in der neuen Methode und in den mit ihr errungenen neuen erkenntnistheoretischen Ergebnissen des Neopositivismus, sondern in der Entwicklung der religiösen Bedürfnisse selbst, die infolge der inneren Logik der Dinge eine solche restitutie in integrum gar nicht mehr erstreben. Der Zusammenbruch des alten geozentrischen Weltbildes kann nicht mehr rückgängig gemacht werden; auch das religiöse Bedürfnis erhebt darauf keinen direkten Anspruch mehr. Es begnügt sich mit einer geistig-wissenschaftlichen Übereinkunft darüber, daß zwischen moderner fortgeschrittener Naturwissenschaft (im Gegensatz zu der des 17.–19. Jahrhunderts) und religiöser Stellung zur Welt kein echter ausschließender Gegensatz mehr vorhanden ist. Alles was darüber von Demokrit und Epikur bis Darwin behauptet wurde, erscheint im Lichte des Neopositivismus als wissenschaftlich überholt und irrelevant. Wie wir in der näheren Untersuchung der neopositivistischen Methodologie von heute und der der Entwicklungsrichtung der religiösen Bedürfnisse in der Gegenwart sehen werden, bestehen in den generellen Richtungen Konvergenzen, da beide bestrebt sind – der Verschiedenheit ihrer Gebiete entsprechend – in verschiedener, aber letzten Endes einmütiger Weise, die aus der Vergangenheit überlieferten Widersprüche zu überwinden; so kann sich für beide sehr leicht ein gemeinsamer sozialer Auftrag und seine entsprechende Erfüllung ergeben.

Dieser sehr wesentliche Zusammenhang erscheint sogleich in einer völlig verfälschenden Bedeutung, wenn man ihn als einen direkten oder gar als einen intentionierten auffaßt. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Der Neopositivismus nimmt in direkter Weise überhaupt keine Rücksicht auf die religiösen Bedürfnisse, ja man kann sogar als seine tiefste Tendenz betrachten: alles völlig zu ignorieren, was keinen adäquaten Ausdruck in der von ihm semantisch gereinigten »Sprache« der Wissenschaft finden kann. Aus einer solchen semantischen Sprachregelung kann aber höchstens folgen, daß eine Reihe von Problemen, mit denen sich die Philosophie bis jetzt beschäftigt hat, außerhalb des Bereichs dieser Sprachregelung liegt, also – vom neopositivistischen Standpunkt aus betrachtet – nicht in die Reihe der wissenschaftlichen Probleme gehört. Damit ist aber gar

nichts für oder gegen die religiösen Bedürfnisse unmittelbar ausgesprochen. Wenn also ihre geistigen Vertreter an bestimmte Ergebnisse der neopositivistischen Philosophie anknüpfen, so bedeutet dies nicht unbedingt einen Anschluß an deren Intentionen, bloß ein Ausnützen ihrer Ergebnisse.

Dabei steht in erster Reihe die prinzipielle Negation dessen, daß aus der Totalität der Wissenschaften, aus ihren Wechselbeziehungen, aus der wechselseitigen Ergänzung ihrer Resultate, aus der philosophischen Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Methoden und Errungenschaften eine zusammengehörige Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit, ein Weltbild entstehen könne. Dies hat bereits der Kardinal Bellarmin den Naturwissenschaften seiner Zeit als Forderung entgegengestellt. Damals sollte allerdings der Verzicht der Wissenschaften darauf, wenigstens Bausteine zu einem Weltbild zusammenzutragen, der Unerschütterbarkeit, der Unbezweifelbarkeit des christlich-biblischen Weltbilds dienen. Den Verzicht auf ein Weltbild vollzieht freilich auch der Neopositivismus, jedoch nicht in dem Sinn, Platz für ein anderes zu geben, sondern mit dem strikten Leugnen der Beziehung der Wissenschaften zu der an sich seienden Wirklichkeit. Wie es in der Geschichte der Philosophie häufig vorkommt, ist diese Stellungnahme keine völlig neue. Die genaue Trennung von biblisch-religiöser Ontologie und praktischer Fortentwicklung der Wissenschaften hat bereits der Nominalismus des Mittelalters mit der Theorie der doppelten Wahrheit angestrebt. Bei der – relativen – Ähnlichkeit beider Positionen darf jedoch ihre qualitative, fundamentale Verschiedenheit nicht übersehen werden. Zur Zeit des Nominalismus war die Herrschaft der kirchlichen Ontologie nicht nur machtpolitisch unbeschränkt gesichert; die doppelte Wahrheit hatte die soziale Funktion, innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens einen gewissen Spielraum für die – damals noch sehr anfängliche, methodologisch unentfaltete – unbefangene wissenschaftliche Forschung sicherzustellen! Heute stehen die Dinge ganz entgegengesetzt. Eine Macht, die das Fortschreiten der Wissenschaft ernsthaft beschränken könnte, gibt es nicht mehr. Es hängt, abstrakt angesehen, ausschließlich von Wissenschaft und Philosophie ab, wie weit sie ihre gedanklichen Errungenschaften ontologisch orientieren, oder die Wissenschaftlichkeit der Ontologie leugnen wollen. Wenn also heute in den einflußreichsten bürgerlichen Philosophien die antiontologische Tendenz immer stärker wird, so ist das unmittelbar ein strikter Gegensatz zum mittelalterlichen Nominalismus. Diesmal umgrenzen modernste Wissenschaft und Philosophie aus eigener Initiative einen, vielfach beschränkten Spielraum für die religiöse Ontologie. Indem sie mit dem Eliminieren aller ontologischen Fragestellungen aus dem Bereich der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie eine Wiedergeburt der doppelten Wahrheit, der wissen-

schaftlichen und der metaphysischen (so wird neopositivistisch jedes ontologische Problem bezeichnet) herbeiführen, steht es der Religion frei, diesen Spielraum nach Belieben und nach Möglichkeit auszufüllen. Die innere Logik der wissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung drängt dabei spontan auf eine nominalistische Erkenntnistheorie, die freilich nur die letzten Grundprinzipien der mittelalterlichen teilt, in konkreter Durchführung aber von ihm qualitativ verschieden ist.

Dieser scharfe Kontrast besteht jedoch nur auf der unmittelbaren Oberfläche. In Wirklichkeit sind weder Religion noch Wissenschaft und Philosophie völlig eigengesetzlich-autonome Gebilde, deren Machtbereich, deren Methodologie und deren Inhalte jeweils ausschließlich von ihrer selbsttätigen Entfaltung bestimmt wären. Alle drei sind zugleich gesellschaftlichen Charakters, ihre Zielsetzungen und Durchführungsarten können unmöglich von jenem sozialen Auftrag ganz unabhängig sein, der in der jeweiligen Periode ihrer Tätigkeit von den Bestrebungen der herrschenden Klasse getragen wird; der Einfluß wichtiger Oppositionsbewegungen auf den sozialen Auftrag unterliegt ähnlichen gesellschaftlichen Mächten und Gesetzmäßigkeiten. Das ist jedoch bloß die wirkende Spitze, die aus sehr vielfältigen Wechselwirkungen des Kräftekomplexes gesellschaftlich-menschlicher Beziehungen (gesellschaftliches Sein) entsteht. Insbesondere die qualitative Eigenart des Selbstverständnisses des Menschen wird entscheidend davon bestimmt, welche Aktivitäten die jeweilige ökonomische Struktur der Gesellschaft fördert oder hemmt, gestattet oder verhindert, etc. Diese höchst komplizierten Seinsbedingungen bestimmen für jeden einzelnen Menschen (innerhalb seiner Klasse, Nation etc.) den konkreten Spielraum seiner Reaktions- und Aktionsmöglichkeit. Die innere Dynamik von Religion, Wissenschaft und Philosophie ist jedoch in dieser Wechselbeziehung kein passiv gehorchendes Medium; Vergangenheit, traditionsgebundene Methoden und Bedürfnisse, akut aktuelle Probleme in ihrer Befriedigung etc. modifizieren vielfach das einfache, geradlinige Sichdurchsetzen des sozialen Auftrags. Dieser ist aber, mit Marx zu sprechen, doch das übergreifende Moment. Die doppelte Notwendigkeit in der Entwicklung des Bürgertums, einerseits das schrankenlose Verwerten und Ausnützen aller Ergebnisse der Wissenschaft in der Wirtschaft, im gesellschaftlichen Leben etc. und andererseits das historische Wirksambleiben in den Massen eines, wenn auch noch so abgeblaßten religiösen Bedürfnisses schaffen jenes gesellschaftlich-menschliche Kraftfeld, aus dem der von uns geschilderte und noch näher zu analysierende soziale Auftrag herauswächst. Eine umfassende Analyse dieser Wechselwirkungen kann hier, wo unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Problem der Ontologie im allgemeinen gerichtet ist, nicht gegeben

werden. Denn für jedes religiöse Weltbild, also für jede konkrete religiöse Ontologie ist nicht bloß das Ontologische selbst wichtig, sondern noch viel mehr jene praktisch-moralischen Konsequenzen, die darin ihre Basis, ihre letzthinnige Erfüllung suchen und finden. Diese entscheidende Wechselbeziehung kann deshalb nur im Rahmen einer wissenschaftlichen Ethik entsprechend zergliedert werden; erst dort wird es möglich, auf die Frage einzugehen, welche praktischen Folgen eine bestimmte religiöse Ontologie für das Alltagsleben, für die Alltagstätigkeit der Menschen haben kann und hat. Das bloße Glauben oder Nichtglauben an bestimmte, mit Anspruch auf ontologisches Sein auftretende Tatbestände ergibt notwendigerweise ein vielfach unvollständiges Bild; hier müssen wir uns aber mit einem solchen begnügen.

Positivismus und vor allem Neopositivismus nehmen in dieser Entwicklung der Philosophie nur insofern eine besondere Stelle ein, als sie mit dem Anspruch auftreten, in allen Weltanschauungsfragen eine vollkommen neutrale Position einzunehmen, alles Ontologische einfach dahingestellt sein zu lassen, eine Philosophie zustandezubringen, die den ganzen Problemkomplex des Ansichseienden als prinzipiell unbeantwortbare Scheinfrage aus ihrem Bereich entfernt. Positivismus und Neopositivismus treten dabei das Erbe des subjektiven Idealismus an. Dieser hatte aufgrund einer erkenntnistheoretischen Einstellung den philosophischen Materialismus bekämpft, wegen dessen Bestreben, ein jedes Sein aus dem Materiellen abzuleiten. (Wie weit die Ontologie des Materialismus von Marx innerlich problematisch war, wird uns noch vielfach beschäftigen, ist jedoch in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung.) Dagegen hatte der subjektive Idealismus eine – bei jedem bedeutenden Vertreter verschiedene – eigenartige Welt gedanklich errichtet, in der die Gegenständlichkeit der als gegeben vorkommenden Wirklichkeit wesentlich als Produkt der erkennenden Subjektivität aufgefaßt wird, während das Ansichsein entweder ein unerreichbares Phantom oder ein abstrakt bleibendes Jenseits für jede Erkenntnis bleiben muß. Immerhin ist hier das Ansich vorhanden, auch wenn es als prinzipiell unerkennbar erscheint, auch wenn es nur von dem Glauben erfaßt werden kann. Kant sprach noch als von einem »Skandal der Philosophie« bei Berkeley, daß das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben angenommen werde. Es besteht also – vielfach verschieden, ja entgegengesetzt – bei dem subjektiven Idealisten doch immer ein Weltbild, das bloß die »materialistische Anmaßung«, die Welt aus sich selbst zu erklären, ablehnt.

So sehr der Kantsche Idealismus im Laufe des 19. Jahrhunderts verblaßt, tritt im Positivismus eine idealistische Strömung auf, eine, die nicht nur gegen den Materialismus gerichtet ist, mit der Prätention ein philosophisches Medium zu

schaffen, das jedes Weltbild, jede Ontologie aus dem Gebiet der Erkenntnis ausweist und zugleich ein – angeblich – erkenntnistheoretisches Terrain schafft, das weder subjektiv idealistisch noch objektiv materialistisch sein und gerade in dieser Neutralität die Garantie für eine rein wissenschaftliche Erkenntnis bieten soll. Die Anfänge dieser Tendenz reichen zu Mach, Avenarius, Poincaré etc. zurück. Es werden sogenannte Weltelemente (z. B. Einheit von Empfindung und Ding) als ein solches weder objektives noch subjektives Terrain deklariert, von wo aus diese Richtung eine neue, jede Ontologie ausschließende wissenschaftliche Philosophie aufbauen wollte. Es ist nur selbstverständlich, daß dabei die Abgrenzung von Kant, trotz vielfacher erkenntnistheoretischer Verwandtschaft zum Neukantianismus energisch betont wurde, schon um die neue Philosophie als Gegnerin einer jeden Weltanschauung, auch der idealistischen ins Licht zu stellen. Inzwischen hat sich die von uns bereits gestreifte allgemeine Mathematisierung der Wissenschaften stürmisch entwickelt, es ist eine neue mathematische Logik, eine Wissenschaft der Semantik entstanden. Der Neopositivismus zieht insbesondere die mathematische Logik in ihre »Sprache« ein und verbreitert das Mach-Avenariussche neutrale Terrain im großen Ausmaße, gibt ihm einen stärkeren Anschein der Objektivität, ohne dabei mit dem subjektiv idealistischen Ausgangspunkt des älteren Positivismus von den Empfindungen, von den »Elementen« zu brechen. Damit erhält auch die Polemik gegen die »Metaphysik« einen neuen Akzent. Carnap versichert ausdrücklich, daß seine Philosophie, die Konstitutionstheorie zum Realismus (d. h. Materialismus), zum Idealismus (und Solipsismus) und zum Phänomenalismus nicht im Widerspruch steht, es herrscht Übereinstimmung in allen Punkten, in denen überhaupt wissenschaftliche Behauptungen aufgestellt werden können.[6] Die Divergenzen entstehen erst beim Übergang der Philosophien in die »Metaphysik«. Damit wird das ganze Gebiet der Ontologie, nicht nur die religiöse, aus der wissenschaftlichen Philosophie entfernt, für eine Privatsache erklärt.

Es fragt sich nur, was die philosophischen Folgen einer so radikalen Neutralisierung sein müssen. Der Neopositivismus ist vor allem eine Sprachregelung für die wissenschaftliche Philosophie. Die Übernahme der Ergebnisse der mathematischen Logik, der generellen Mathematisierung aller Wissenschaften ist nur ein Teil, freilich ein höchst wichtiger Teil dieser Bestrebungen. Aber gleich hier taucht bereits ein Problem auf, das deutlich zeigt, daß die Frage der ansichseienden Wirklichkeit auch mit dieser so exakt scheinenden Methode nicht aus den exakten Wissenschaften entfernt werden kann. Carnap sagt selbst: »Für jeden

6 R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt, Hamburg 1961, 248–249.

gegebenen Kalkül gibt es im allgemeinen viele verschiedene Möglichkeiten einer wahren Interpretation.« Das hat zur Folge, daß jedes Phänomen, dessen quantitative Bestimmungen in noch so exakter und richtiger Weise mathematisch ausgedrückt werden, in seiner totalen Wirklichkeit (in seinem Ansichsein) damit noch keineswegs adäquat erfaßt ist. Und zwar keineswegs bloß im philosophischen Sinn, sondern bereits in dem der betreffenden Fachwissenschaft, also etwa physikalisch. Die neuen physikalischen Probleme, welche z. B. Lorentz und nach ihm Einstein physikalisch grundlegend verschieden interpretiert haben, können durch dieselben mathematischen Formeln ausgedrückt werden. Die Entscheidung zwischen ihnen ist physikalischen Charakters und braucht an den mathematischen Formeln nichts zu ändern, sie bezieht sich aber jeweils auf eine andere Anschauung vom Ansichsein der Wirklichkeit. Carnap geht auf diese – nicht nur philosophisch, sondern auch physikalisch-einzelwissenschaftlich entscheidende – Seite des Problems gar nicht ein. Er setzt den eben angeführten Satz so fort: »Jedoch die praktische Situation ist eine solche, daß fast für jeden Kalkül eine bestimmte Interpretation oder eine bestimmte Art der Interpretation von der großen Mehrheit in Fällen seiner praktischen Anwendung gebraucht wird.«[7]

Das ist unter neuen Bedingungen, in neuer Terminologie nichts anderes, als was seinerzeit bei Poincaré der Konventionalismus für die wissenschaftliche Praxis war: die Frage der objektiven (hier physikalischen) Wahrheit blieb als uninteressant dahingestellt; wichtig sind allein die unmittelbar praktischen Resultate. Eine solche Bewertung aller Theorien wurde vom Pragmatismus gleichzeitig zu einer philosophischen Lehre und Methode erhoben und später vom Behaviorismus weitergebildet. Das für uns Wesentliche daran ist nicht die intime Verbindung der Theorie mit der Praxis – das ist für jeden Marxisten eine längst bekannte Selbstverständlichkeit –, sondern die Verengung des Begriffs der Praxis, die hier überall vollzogen wird. Das Problem selbst, das für die ganze Philosophie von ausschlaggebender Bedeutung ist, kann erst im Kapitel über die Arbeit erschöpfend behandelt werden; um jedoch die Position des Neopositivismus kritisch beleuchten zu können, ist es unerläßlich, einige Erwägungen über die verschiedenen Aspekte der Praxis bereits hier, die wirklichen Erörterungen vorwegnehmend, anzuführen. Jede Praxis ist unmittelbar auf das Erreichen eines bestimmten konkreten Zweckes gerichtet. Dazu muß die wahre Beschaffenheit jener Gegenstände richtig erkannt werden, die als Mittel zu dieser Zwecksetzung dienen, wobei zur Beschaffenheit auch die Relationen, die möglichen Folgen etc. gehören.

7 R. Carnap: Foundations of logic and mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science 1, Chicago, 1955, S. 171.

Darum ist die Praxis unzertrennbar mit der Erkenntnis verbunden; darum ist, wie wir im oben angeführten Kapitel zu zeigen versuchen werden, die Arbeit die Urquelle, das allgemeine Modell auch der theoretischen Tätigkeit der Menschen. Die Mißverständnisse fangen erst dort an, wo die Kategorie der Unmittelbarkeit auftaucht, wo sie genau überprüft oder unbeachtet gelassen wird. Denn jede Arbeit ist konkret und darum auf einen konkreten, beschränkten, gegenständlichen Zusammenhang gerichtet. Jene Erkenntnis, die dazu als Voraussetzung unerläßlich ist, kann in vielen Fällen durchaus realisiert werden, auch wenn sie sich ausschließlich auf unmittelbare Beobachtungen, Verhältnisse etc. richtet, was zur Folge haben kann, daß sie – auf einer höheren Stufe der Verallgemeinerung – sich als unvollständig, ja als falsch, der Wirklichkeit nicht entsprechend erweist, ohne deshalb die erfolgreiche Durchführung des konkret gesetzten Zweckes zu verhindern oder, wenigstens innerhalb eines gewissen Rahmens, zu stören. Die Geschichte zeigt uns eine Unmenge von Beispielen, wie im engsten Zusammenhang mit einer falschen Theorie in der unmittelbaren Praxis richtige und wichtige Resultate erzielt wurden. Um den ideologischen Zusammenhang zwischen anfänglicher Arbeit und magischen »Theorien« nur am Rande zu erwähnen, obwohl ihre Nachwirkungen noch tief in mittelalterliche Praxis hineinragen, sei nur auf das Ptolemäische System verwiesen, dessen wissenschaftliche Falschheit sich zwar erst nach langer Zeit herausgestellt hat, das aber für praktische Zwecke (Schiffahrt, Kalender etc.) fast tadellos funktionierte.

Die aus der Praxis gewonnene Erkenntnis hat also im Laufe der menschlichen Entwicklung zwei, miteinander freilich oft verschlungene Wege eingeschlagen: einerseits wurden die Ergebnisse der Praxis, richtig verallgemeinert, mit der Totalität des jeweils erreichten Wissens in Einklang gebracht, was ein entscheidender Motor für den wissenschaftlichen Fortschritt, zur Richtigstellung und zum wahrheitsgemäßen Ausbau des menschlichen Weltbilds führte, andererseits blieb man dem Wesen nach bei der direkten Brauchbarkeit des praktisch Errungenen für die unmittelbare Praxis stehen, das heißt, man begnügte sich damit, daß man – um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen – mit ihrer Hilfe bestimmte Gegenstandskomplexe manipulieren konnte. Diese beiden Tendenzen traten in der Vergangenheit simultan, sehr oft miteinander vermischt auf, und je weniger die Wissenschaft entwickelt war, desto häufiger mußten, auch ohne Absicht einer Manipulation, die unmittelbar richtig funktionierenden Einsichten auf falsche allgemeine Theorien bezogen werden.

Erst im Positivismus tritt, mit dem Prinzip der Denkökonomie etc. Manipulation als oberste Richtlinie der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt auf, und der gleichzeitige und innerlich verwandte Pragmatismus baute darauf geradezu seine

Wahrheitstheorie auf. James sagt z. B.: »›Das Wahre‹ ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärtsbringt, so wie ›das Richtige‹ das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärtsbringt.«[8] Die wiederholt erwähnte Mathematisierung der Wissenschaft, bei ihrer ebenfalls erwähnten Mehrdeutigkeit in der formell-mathematischen Interpretation der auf Realität bezogenen mathematischen Formeln, die wachsende Verbreitung der Semantik, die wichtige Vertreter des Neopositivismus sich zu eigen machten, wirken in der Richtung, daß sie faktisch immer entschiedener die Manipulation zur alleinherrschenden Methode der wissenschaftlichen Philosophie erheben. Ihre Ablehnung einer jeden Ontologie bedeutet zugleich ein Proklamieren der prinzipiellen Überlegenheit der Manipulation gegenüber einem jeden Versuch, die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu begreifen. Was die methodologischen Grundlagen betrifft, ist hier eine allgemeine Tendenz der Zeit vorhanden, die sich, wie wir gezeigt haben, auch im politischen, sozialen und ökonomischen Leben auswirkt, sie erhält aber im Neopositivismus ihre entfalteteste Gestalt, ihre größte gedankliche Vollendung. Was auf den unentwickelten Stufen der Wissenschaft eine unvermeidliche Nebententendenz der Erkenntnis war, nämlich das Stehenbleiben bei der unmittelbar konkreten praktischen Beherrschung eines Wirklichkeitskomplexes, unabhängig davon, ob die Verallgemeinerung der praktisch erzielten Einsichten in falsche allgemeine Theorien münden, wird jetzt zur Basis der allgemeinen Wissenschaftslehre erhoben. Damit entsteht etwas qualitativ Neues. Es handelt sich nicht mehr darum, ob jedes einzelne Moment der neopositivistischen wissenschaftlichen Sprachregelung zu unmittelbar praktischen Resultaten führt, sondern darum, daß das gesamte System des Wissens zum Instrument einer allgemeinen Manipulierbarkeit aller relevanten Tatsachen erhoben werde. Erst von dieser Warte aus wird es möglich, den Anspruch zu verwerfen, daß das System der Erkenntnisse eine Synthese unseres Wissens von der an sich seienden Wirklichkeit sei. Daß die Spitze dieser Auffassung vor allem gegen Theorie und Praxis der Naturphilosophie von der Renaissance bis zum 19. Jahrhundert gerichtet ist, ist evident.

Es handelt sich um die bisher reinste Form der auf sich selbst gestellten Erkenntnistheorie. Diese war lange Zeit hindurch Ergänzung und Zusatz zur Ontologie: die Erkenntnis der an sich seienden Wirklichkeit war ihr Ziel, darum die Übereinstimmung mit dem Objekt das Kriterium einer jeden richtigen Aussage. Erst seitdem das Ansich für theoretisch unerfaßbar erklärt wurde, ist die Erkenntnistheorie selbständig geworden und muß die Aussagen unabhängig von

8 W. James: Pragmatismus, Leipzig 1928, S. 140.

einer solchen Übereinstimmung mit dem Objekt als richtige oder falsche einordnen; sie wird ein einseitiges Gerichtetsein auf die Form der Aussage, auf die produktive Rolle des Subjekts in ihr, um bewußtseinsimmanente selbständige Kriterien von wahr und falsch aufzufinden. Diese Entwicklung gipfelt im Neopositivismus. Die ganze Erkenntnistheorie verwandelt sich in eine Technik der Sprachregelung, der Transformation der semantischen und mathematischen Zeichen, der Übersetzung aus einer »Sprache« in eine andere. Dabei drängt das mathematische Element immer stärker darauf, das Gewicht in einer wachsend ausschließlichen Weise auf die formelle Widerspruchslosigkeit bei den Objekten und Methoden der Transformation zu verlegen und die Objekte selbst als bloßen Rohstoff für Transformationsmöglichkeiten zu gebrauchen.

Freilich läßt sich eine solche Linie nie ganz konsequent durchführen. Die Tatsachen haben eben ihre eigene – nicht immer formale – Logik. So sagt einmal Carnap plötzlich und unerwartet, daß das physische Ding unabhängig von der Wahrnehmung besteht und in der Wahrnehmung, deren intentionales Objekt es ist, nur erkannt wird. Freilich fügt er sogleich hinzu: »Allerdings spricht die Konstitutionstheorie nicht diese Sprache, sondern ist neutral gegenüber der metaphysischen Aussage.«[9] Solche Konzessionen sind freilich höchst selten. Wenn man aber die neopositivistischen Schriften aufmerksam liest, was kein angenehmes Pensum ist, findet man zuweilen Stellen, die dem äußeren Anschein nach konstitutionell, semantisch, logizistisch etc. und wie die schönen Termini noch lauten mögen, abgeleitet und sprachlich genau geregelt sind, wo aber Richtigkeit, Falschheit oder Sinnlosigkeit der angeführten Aussagen doch ausschließlich von der an sich seienden Wirklichkeit bestimmt wird, wo diese je nachdem richtig, falsch oder sinnlos sind, wie sie mit dem – meinetwegen: intentionalen – aber wirklichen Objekt übereinstimmen. Carnap führt z. B. im Paragraph über Aussagefunktionen das »ungesättigte Zeiten«, »Stadt in Deutschland« an und führt aus, daß, wenn man dazu Hamburg hinzufügt, man einen wahren, wenn Paris, einen falschen Satz, wenn Mond, eine sinnlose Wortreihe erhält.[10] Schön und gut, aber ist der Bestimmungsgrund dieser Aussagefunktionen nicht das – an sich seiende – factum brutum, daß Hamburg tatsächlich in Deutschland liegt etc., auch wenn Carnap hier jede »metaphysische« Aussage sorgsam vermeidet?

Die neopositivistische Routineantwort auf einen solchen Einwand wird freilich sein: die Tatsache, daß Hamburg in Deutschland, Paris in Frankreich liegt, ist eine

9 Carnap: Logischer Aufbau, a. a. O., S. 204.
10 Ebd., S. 38.

empirische Tatsache und hat mit »Metaphysik« (mit Ontologie) nichts zu tun. Sie kann deshalb mathematisch, semantisch etc. beliebig manipuliert, in eine beliebige »Sprache« übersetzt werden, ohne deshalb den Problemkreis der »Metaphysik« (der Ontologie) auch nur zu berühren. Die Selbsttäuschung, der hier der Neopositivismus und mit ihm manche andere Tendenzen zu einer ausschließlich erkenntnistheoretischen Einstellung verfallen, beruht darauf, daß sie die ontologische Neutralität des Ansichseins gegenüber den anders dimensionierten Kategorien des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen völlig übersehen. Gegenstände, Verhältnisse etc. sind an sich oder erscheinen in einer Widerspiegelung unabhängig davon, ob sie einzelne, besondere oder allgemeine sind. Der Neopositivismus unterliegt diesem Irrtum nicht nur deshalb, weil er, wie viele andere neuere Richtungen, den Kategorienreichtum, den uns die alte Philosophie, freilich oft auf einer revisionsbedürftigen Stufe, hinterlassen hat, völlig außer acht läßt, weil er nur die »Sprache« der Manipulation um philosophisch überflüssige technische Durchführungsregeln bereichert und den kategoriellen Aufbau der Wirklichkeit selbst zu einem metaphysischen Scheinproblem degradiert, sondern weil er die aktive Teilnahme des erkennenden Subjekts an der Ausarbeitung der richtigen Widerspiegelung teils überschätzt, teils verzerrt. Ohne Frage ist der Anteil des erkennenden Subjekts an der gedanklichen Widerspiegelung des Allgemeinen ein beträchtlicher; erscheint doch dieses in der an sich seienden Wirklichkeit nur unmittelbar oder isoliert, unabhängig von einzelnen Gegenständen oder Beziehungen, es muß deshalb mit Hilfe von Analyse solcher Gegenstände, Beziehungen etc. gewonnen werden. Das hebt allerdings sein ontologisches Ansichsein keineswegs auf, gibt diesem bloß spezifische Merkmale. Aber aus dieser Lage entsteht die Illusion, das Allgemeine wäre einfach ein Produkt des erkennenden Bewußtseins, nicht eine objektive Kategorie der an sich seienden Wirklichkeit. Diese Illusion verführt den Neopositivismus dazu, das Allgemeine als »Element« in die subjektivistische Manipulation einzuordnen und seine an sich seiende Objektivität als »metaphysische« zu ignorieren.

Umgekehrte Illusion entsteht beim Einzelnen: die seiner unmittelbaren Gegebenheit. Auch hier verführt die Neopositivisten ihr Ignorieren der Philosophiegeschichte, ihre hochmütige Verachtung aller Errungenschaften der Vergangenheit in der Kategorienlehre. Sie gehen an der Dialektik von Unmittelbarkeit und Vermittlung achtlos vorbei und verstehen darum nicht, daß das Einzelne, obwohl ebenso an sich seiend wie das Allgemeine, um nichts weniger vermittelt ist, als dieses, daß darum zur Erkenntnis des Einzelnen ebenso eine denkerische Aktivität des Subjekts vonnöten ist, wie zu der des Allgemeinen. Das ist schon bei den einfachsten Wahrnehmungen sichtbar. Man denke an die berühmte Anekdote,

wie Leibniz von seinen Gesprächspartnern genaues Beobachten, genaues Denken forderte, um sie zur Erkenntnis zu leiten, jedes Blatt einer Pflanze sei ein einzelnes. Wie erst in einem Fall, wo es sich um so kompliziertes Einzelnes handelt, wie Hamburg oder Paris. Wir haben dabei aus diesem vielfältigen Erkenntnisprozeß nur einige vernachlässigte Kategorien hervorgehoben; dieses recht abgekürzte Verfahren zeigt jedoch bereits deutlich, daß es eine neopositivistische Illusion ist, zu glauben, die empirische Gegebenheit einzelner Objekte werfe keine ontologischen Fragen auf. Es ist »denkökonomisch« sicher sehr bequem, den Kampf gegen Ontologie auf einige sehr komplizierte, oft heute noch ungelöste Fragen zu beschränken, insbesondere dann, wenn der Anspruch auf ontologische Erklärung im offenbaren Widerspruch zu der wissenschaftlichen Erkenntnis steht, wie z. B. beim Vitalismus in der Biologie. Aber auch wenn ontologische Kausalität durch Manipulation mit funktioneller Abhängigkeit ersetzt, wenn die psychophysische Parallelität zur Grundlage der Manipulation eines großen Gegenstandskomplexes gemacht wird, zeigt sich, wie der Neopositivismus an allen echten Fragen der Erkenntnis achtlos vorbeigeht, um eine unmittelbar praktische Manipulation der Probleme plausibel zu machen.

Von solchen unvermeidlichen kleinen Schönheitsfehlern abgesehen, muß man dem Neopositivismus zugestehen, daß er die Einseitigkeit der ausschließlich erkenntnis-theoretischen und logischen Einstellung zur Wirklichkeit konsequenter durchgeführt hat, als jede ihm vorangegangene Richtung. Das hat jedoch die außerordentlich wichtige Folge, daß der Neopositivismus energischer, als es jemals vor ihm geschah, jeden Unterschied zwischen der Wirklichkeit selbst und ihrem Abbild in den verschiedenen Formen der Widerspiegelung zu vertilgen bestrebt ist. Die alleinherrschende, konsequent durchgeführte Erkenntnistheorie verwischt nämlich prinzipiell diese Unterschiede; die von ihr gebildeten Kategorien der Gegenständlichkeit, der Objektivität etc. scheinen ohne Differenzierung auf beide Gebiete gleich anwendbar zu sein. Es ist klar, daß, insbesondere wenn beide einen mathematischen Ausdruck finden, für die bloße Manipulation diese Unterschiede völlig zu verschwinden scheinen; sie tauchen erst auf, wenn ein physikalisches oder biologisches Problem nicht nur mathematisch, sondern physikalisch oder biologisch interpretiert werden soll. Der auch in rein wissenschaftlichem Sinn reaktionäre Charakter des Neopositivismus äußert sich am stärksten darin, daß er den heute sowieso vorhandenen Tendenzen zur formalistischen Manipulation Vorschub leistet, für sie eine angeblich philosophische Begründung liefert. Die dadurch verursachte Verwirrung ist um so gefährlicher, als ziemlich häufig bedeutende Forscher von diesen Anschauungen angesteckt und zu Stellungnahmen verleitet werden, deren Widersprüchlichkeit, ja zuweilen

Sinnlosigkeit von der wissenschaftlichen Autorität des mit Recht berühmten Verfassers gedeckt wird, so daß niemand den Mut des Andersenschen Straßenjungen besitzt, auszurufen, der Kaiser hat keine Kleider an.

Es sei mir gestattet als Beispiel ein sehr bekanntes Gedankenexperiment Einsteins anzuführen, das für unsere Betrachtung den Vorteil bietet, unmittelbar aus dem Alltagsleben, nicht aus der wissenschaftlichen Praxis entnommen zu sein, so, daß seinen Verteidigern der naheliegende Einwand genommen wird, der Kritiker verstünde nichts von Physik. Einstein will die Verknüpfung der Geometrie mit der allgemeinen Relativitätstheorie populär, allgemein verständlich machen. Sein erläuterndes Gedankenexperiment setzt so ein: »Beginnen wir mit der Schilderung einer Welt, in der nur zweidimensionale – und nicht, wie in der unsrigen, dreidimensionale – Wesen leben. Das Kino hat uns an den Anblick zweidimensionaler Wesen gewöhnt, die auf einer zweidimensionalen Leinwand agieren. Jetzt stellen wir uns vor, daß diese Schattengestalten, also die Schauspieler auf der Leinwand, wirklich existieren, daß sie denken und eine eigene Wissenschaft ausbilden können, und daß die zweidimensionale Leinwand für sie ein geometrischer Raum ist. Diese Wesen sind nicht in der Lage, sich einen dreidimensionalen Raum plastisch vorzustellen, wie wir uns ja auch kein Bild von einer vierdimensionalen Welt machen können. Sie sind imstande, eine Gerade zu biegen, sie wissen, was ein Kreis ist, aber sie können keine Kugel konstruieren, weil sie dazu aus ihrer zweidimensionalen Leinwand heraustreten müßten.«[11] Einstein will, wie wir gesehen haben, dieses Gedankenexperiment zur Illustration des Verhältnisses von Geometrie und Physik, zum Verständlichmachen der Tatsache, daß der Raum der Physik nicht euklidisch ist, benutzen. Er fährt deshalb in seinen Ausführungen so fort: »Wir sind in einer ähnlichen Lage. Wir können Linien und Flächen biegen und krümmen, aber einen gebogenen und gekrümmten dreidimensionalen Raum können wir uns kaum ausmalen.«[12]

Es muß gleich energisch betont werden: nicht die Einsteinsche Theorie steht hier zur Diskussion; der Verfasser dieser Zeilen fühlt sich auch gar nicht kompetent in dieser Frage eine Meinung zu äußern. Das Gedankenexperiment selbst behandelt aber gar keine konkreten Probleme der Physik, sondern will bloß an »zweidimensionalen Wesen« verständlich machen, warum für uns als dreidimensionale Wesen die Vorstellung einer nicht euklidischen Welt so schwer fällt. Jedem Leser des Einsteinschen Gedankenexperiments, falls er etwas von seinem normalen Menschenverstand bewahrt hat und sich nicht den modischen Anschauungen einer mit

11 A. Einstein und L. Infeld: Die Evolution der Physik, Hamburg, 1956, S. 149–150.
12 Ebd., S. 150.

Recht anerkannten wissenschaftlichen Autorität blind unterwirft, muß sofort auffallen, daß Einsteins zweidimensionale Wesen weder Wesen noch zweidimensional sind, sondern zweidimensionale Widerspiegelungen normaler dreidimensionaler Wesen, die dementsprechend sich nicht in einer zweidimensionalen Welt bewegen, in einer solchen handeln, sondern deren Handlung, Umgebung, gegenständliche Welt etc. ebenfalls nichts anderes ist, als eine zweidimensionale Widerspiegelung eines Stückes unserer normalen dreidimensionalen Wirklichkeit. Daß diese zweidimensional widerspiegelt werden kann und daß die Menschen sie doch als Widerspiegelung unserer dreidimensionalen Wirklichkeit apperzipieren, ist seit der Erfindung von Zeichnung und Malerei längst bekannt, am Film ist bloß neu, daß auch die Bewegtheit eine derartige Widerspiegelung erfahren kann, was aber an der Grundfrage von Drei- oder Zweidimensionalität der Wirklichkeit und Formen in der Widerspiegelung nichts ändert. Einsteins zweidimensionale Wesen leben also nicht in einer zweidimensionalen Welt und denken über sie nach. Gedanken und Gefühle etc. werden zwar im Film dargestellt, diese sind aber die Gedanken und Gefühle von dreidimensionalen Menschen in einer dreidimensionalen Wirklichkeit. (Als zweidimensional wird der Film nur rein technisch manipuliert, z. B. die zweidimensionale Leinwand ersetzt hier die dreidimensionale Bühne, die Filmstreifen sind zweidimensional, werden dementsprechend verpackt etc.) Sein Wesen, das was ihn zum Film macht, besteht darin, mit Hilfe einer zweidimensionalen Projektion das Erlebnis einer dreidimensionalen Welt, das Schicksal von dreidimensionalen Menschen in ihr hervorzurufen. Dementsprechend können Widerspiegelungen überhaupt keine eigenen Vorstellungen haben, sie widerspiegeln nur jene, die ihre Modelle in der Wirklichkeit gehabt haben. Sonst könnte man mit der Logik dieses Gedankenexperiments sagen, die Mona Lisa könne sich keine dreidimensionale Welt vorstellen, wohl aber die Venus von Milo. Verneinung oder Bejahung wäre gleich sinnlos; der Kaiser dieses Gedankenexperiments hatte wirklich keine Kleider am Leibe.

Man könnte sagen: Auch wenn alles, was wir gegen Einsteins Gedankenexperiment angeführt haben, stimmt, berührt das nicht das Wesen seines Gedankengangs, nämlich, daß die Geometrie einen Teil der Physik bildet. Jene ist somit nicht eine glänzend abstrahierte und darum wissenschaftlich unendlich fruchtbare Widerspiegelung der Wirklichkeit, deren kritische Anwendung auf die Physik diese außerordentlich gefördert hat und heute noch fördert, sondern ihre Gegenstände sind ebenso real körperlich, wie die der Physik selbst. Bekanntlich bildet diese Annahme ein Moment der allgemeinen Relativitätstheorie. Wenn wir jetzt auch die diesbezüglichen Anschauungen Einsteins philosophisch ein wenig aus der Nähe zu betrachten bestrebt sind, so wollen wir nochmals betonen, daß

unsere Bemerkungen die physikalische Richtigkeit oder Unrichtigkeit der allgemeinen Relativitätstheorie überhaupt nicht zu berühren beabsichtigen, schon wegen der Inkompetenz des Verfassers auf diesem Gebiet. Hier ist ausschließlich – anhand einiger Bemerkungen Einsteins – von der rein philosophischen Frage die Rede: Ist die Geometrie eine Widerspiegelung der Wirklichkeit oder sind ihre Gegenstände und deren Zusammenhänge ebenso reale Bestandteile der physikalischen Wirklichkeit, wie Härte, Schwere etc. Einstein spricht im nahen Anschluß an seine früher zitierten Betrachtungen so über diese Frage: »Was heißt es, wenn wir sagen, unser dreidimensionaler Raum sei ein euklidischer? Nun, nichts weiter, als daß alle logisch einwandfrei bewiesenen Sätze der euklidischen Geometrie sich durch das praktische Experiment erhärten lassen müssen. Aus starren Körpern oder Lichtstrahlen können wir Objekte konstruieren, die den idealisierten Figuren der euklidischen Geometrie gleichen. So entspricht die Kante eines Lineals, entspricht ein Lichtstrahl der Geraden, beträgt die Winkelsumme eines aus dünnen, festen Stäben gebauten Dreiecks 180° und ist das Verhältnis der Radien zweier aus dünnem, nicht biegsamem Draht hergestellter Kreise mit gemeinsamen Mittelpunkt gleich dem Verhältnis ihrer Umfänge. So gesehen wird die euklidische Geometrie zu einem, allerdings sehr simplen, Sachgebiet der Physik. Wir können uns aber auch vorstellen, daß sich in dieser Beziehung Diskrepanzen zeigen, z. B., daß die Winkelsumme in einem großen Dreieck aus Stäben, die bisher aus verschiedenen Gründen für starr gehalten wurden, nicht mehr 180° beträgt.«[13]

Wenn klare Ausdrücke einen Sinn haben, so betrachtet Einstein die euklidische Geometrie als eine Hypothese, als ein Modell zur Erkenntnis physikalischer Phänomene. Ihre Sätze seien logisch einwandfrei bewiesen, sie müssen sich durch das praktische Experiment erhärten lassen. Erstens sind die Behauptungen der Geometrie keineswegs logisch bewiesen. Aus keiner Logik der Welt könnte man den Satz gewinnen, daß der Umfang des Kreises gleich 2 r ist. Andererseits bedürfen solche Sätze keiner Erhärtung in der physikalischen Wirklichkeit. Die Geometrie widerspiegelt im Gegenteil eine auf reine Räumlichkeit reduzierte und als solche homogenisierte Wirklichkeit, in welchem homogenen Medium sie nun die gesetzmäßigen Zusammenhänge rein räumlicher Konfigurationen untersucht. Diese Homogenisierung entsteht schon dadurch, daß die Dimensionen des Raums ein derartig reines Fürsichsein erhalten, das sie in der physikalischen Wirklichkeit der Dinge prinzipiell unmöglich haben können. Eine Linie hat z. B. nur eine Dimension, eine Fläche zwei etc. So etwas kann in der physikalisch gegenständli-

13 Ebd., S. 151.

chen Wirklichkeit überhaupt nicht vorkommen; in der Widerspiegelung wird aber eine vernünftige Abstraktion vollzogen, und ihre Vernünftigkeit erweist sich gerade im völligen Vernachlässigen der real gegenständlichen Eigenschaften und Beziehungen der wirklichen Dinge. Mag der Einsteinsche Kreis aus noch so dünnem Draht gemacht sein, auch der feinste Draht wird drei Dimensionen haben, nicht eine, wie die geometrische Linie.

Diese vernünftige Homogenisierung in der geometrischen Widerspiegelung gestattet nun eine hochgradige Mathematisierung der so aufgedeckten Raumverhältnisse, eine mathematisch ausgedrückte Rationalisierung der rein räumlichen Zusammenhänge, die auf dem Wege der bloßen Beobachtung etc. der Dinge selbst nie hätte erreicht werden können. Und wenn wir hier vom Mathematisieren sprechen, müssen wir sogleich hinzufügen, daß selbstredend auch die Mathematik auf der richtigen Widerspiegelung der quantitativen Beschaffenheit der Dinge und Relationen in der Wirklichkeit beruht. Wenn wir um uns auf das aller Elementarste zu beschränken von 40 Menschen oder von 50 Bäumen sprechen, so widerspiegeln unsere Gedanken das rein quantitative an den Gegenständen, die Zahl der jeweilig vorhandenen Stücke einer solchen Gegenstandsgruppe, abgesehen von jeder sonstigen qualitativen Beschaffenheit. Diese ist in unserem Beispiel noch in einem abstrakten Überrest vorhanden, indem wir von Menschen und Bäumen sprechen. Wenn wir von hier zur einfachsten mathematischen Operation, zur Addition fortschreiten wollen, müssen wir auch diesen qualitativen Überrest tilgen oder ihn mit einer Abstraktion, die noch mehr Qualitatives aufhebt, ersetzen. Wir können dann sagen, 40 Lebewesen addiert mit 50 Lebewesen machen 90 Lebewesen aus. Die Entwicklung der Mathematik hat die Richtigkeit und Fruchtbarkeit dieser homogenisierten Abstraktion glänzend bestätigt und half höchst komplizierte quantitative Zusammenhänge der Wirklichkeit zu ergründen, was auf direkten Wegen ebenfalls unmöglich gewesen wäre. So war, wir wiederholen, auf Grundlage der homogenisierend abstraktiven Widerspiegelung auch eine Mathematisierung der geometrisch widerspiegelten reinen Raumverhältnisse möglich.

Alle diese Triumphe der vernünftigen Abstraktion ändern aber nichts an der fundamentalen ontologischen Tatsache, daß sowohl Geometrie wie Mathematik Widerspiegelungen und nicht Teile, »Elemente« etc. der physikalischen Wirklichkeit sind. Weil sie deren grundlegend wichtige Momente, reine Raumverhältnisse bzw. rein quantitative Beziehungen widerspiegeln, sind sie großartige Instrumente für die Erkenntnis einer jeden Wirklichkeit, soweit deren Wesen Raumverhältnisse bzw. quantitative Beziehungen ausmachen. Es darf aber bei allen diesen glänzenden Resultaten die schlichte Wahrheit nie vergessen werden, daß diese

Widerspiegelungsarten immer nur bestimmte Momente der Wirklichkeit widerspiegeln können, daß aber die an sich seiende Wirklichkeit noch aus unendlich anderen Komponenten besteht.

Selbst Carnap muß hier, wie wir gesehen haben, das Zugeständnis machen, daß mathematische Formeln für ein physikalisches Wirklichkeitsstück eine Vielfalt von physikalischen Interpretationsmöglichkeiten zulassen. Was also an einem wirklichen Phänomen wirklich ist, kann erst Widerspiegelung und Analyse der Totalität der Momente ergründen. Und bei einer solchen Analyse – soweit von der Beschaffenheit der Wirklichkeit und nicht von ihrer bloßen Manipulation die Rede ist, kann die Philosophie von der Wissenschaft mit Recht verlangen, daß sie zwischen der Wirklichkeit selbst und ihren zu Erkenntniszwecken gebrauchten Widerspiegelungen unterscheidet. Diese Betrachtungen erheben also keinen Anspruch darauf, irgend etwas über die physikalischen Theorien Einsteins auszusagen. Sie stellen nur fest, daß sein Gedankenexperiment keinen philosophischen Beweis für die These, die Geometrie sei ein »Sachgebiet der Physik« bringt. Es scheint uns vielmehr, daß an dieser Stelle der bedeutende Physiker eine philosophische Konzession an die Manipulationstheorie des Neopositivismus gemacht hat, und ihre Haupttendenz, die Wirklichkeit aus der Wissenschaft verschwinden zu lassen, mit seiner Autorität gefördert hat. Und von diesem Gesichtspunkt erscheinen Betrachtungen über die zweidimensionalen Menschen des Films nicht bloß als ein zufälliger falscher Zungenschlag, sondern als Symptom dafür, wie verwirrend die allgemeine Manipulationsmethode des Neopositivismus das ganze gegenwärtige Denken beeinflußt.

Ähnliche Verwirrungen philosophisch wichtiger Tatbestände, Verdunkelungen philosophischer Grundfragen könnte man bei fast allen Stellungnahmen des Neopositivismus beobachten. Gehört es doch zum Grundzug der Manipulation als universeller Methode des Neopositivismus, gerade solche Fragen aus der Wissenschaft – sub titulo »Metaphysik« – gänzlich auszuschalten, damit kein Nachdenken über reale Probleme der Wirklichkeit das schrankenlose Funktionieren des Manipulationsapparates störe oder gar hindere. Es genügt auf die bereits gestreifte Behandlung des sogenannten psycho-physischen Parallelismus zurückzuverweisen. Hier wird die reale Beantwortung einer der wichtigsten Fragen des höher organisierten Lebens als unwissenschaftlich beiseite geschoben, jedes Suchen nach realer Priorität, realer Wechselwirkung etc. als »metaphysisch« diffamiert, um die handliche und bequeme Manipulierung isolierter Einzelergebnisse zur Würde einer wissenschaftlich allein zulässigen Einheit zu erheben. Und was für die Details geschieht, beherrscht die Prinzipien des Ganzen.

Das Problem einer einheitlichen Wissenschaft wird heute, interessanter- und bezeichnenderweise am energischsten vom Neopositivismus aufgeworfen. Nun, es unterliegt keinem Zweifel, daß etwas an der Forderung berechtigt ist. Die Differenzierung der Einzelforschungen wächst ins Maßlose und geht so weit, daß zuweilen selbst tüchtige Gelehrte die »Sprache« ihres Nachbargebiets nicht mehr verstehen. Und diese Lage erscheint als um so grotesker und untragbarer, als gerade die gegenwärtige wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit, simultan mit der Spezialisierung, immer häufiger die schulmäßige Abgrenzung der Disziplinen sprengt, immer reichere Querverbindungen, Wechselbeziehungen etc. zwischen ihnen ans Tageslicht bringt. Die reale Forderung des Tages scheint daher, jedesmal auf die an sich seiende Wirklichkeit zurückzugreifen, unbekümmert darum, wo und wie ihre einzelnen Phänomengruppen akademisch eingeordnet sind. Es könnte und müßte dadurch ein neuer Typus der Universalität in der Wissenschaft entstehen: der der intensiven und konkreten Vielseitigkeit im Erfassen der einzelnen konkreten Tatbestände. Dazu kann man schon heute manche Anläufe sehen, deren Voraussetzung ist jedoch: das Ausgehen von der Realität, vom wahren Ansichsein des betreffenden konkreten Tatbestandes. Wird diese Realität richtig erfaßt, so können die in arbeitsteiliger Widerspiegelung künstlich errichteten Grenzen keinen hindernden Widerstand für den Fortschritt der Erkenntnis bilden. Solche Tendenzen sind in der Gegenwart bereits vorhanden; sie entstehen jedoch zumeist spontan, ohne darüber zum Bewußtsein zu gelangen, daß die ontologische Klarsicht in bezug auf den betreffenden Komplex den sichersten Kompaß für die Orientierung darüber ergeben würde, welche Wechselwirkungen, Querverbindungen etc. für einen konkreten Problemkomplex die real ausschlaggebenden sein müssen.

Auch in dieser Frage treten die Neopositivsten mit einem Programm auf, das – je einflußreicher es wird, desto mehr – geeignet ist, in dieser Frage schwer entwirrbare Konfusionen hervorzubringen und zu fixieren. In den Programmartikeln einer in den USA herausgegebenen Enzyklopädie treten sie mit der Forderung einer einheitlichen Wissenschaft auf. Sie berufen sich dabei auf Leibniz, auf die französische Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts, ohne freilich ernsthaft zur Kenntnis nehmen zu wollen, daß der Ausgangspunkt dieser frühen und darum verfrühten Versuche zur Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Forschung und zur Synthese ihrer Ergebnisse den diametralen Gegensatz zu ihrem Programm vorstellt: nämlich die Überzeugung von der Einheit der an sich seienden Welt, von der Einheitlichkeit ihrer Gesetzlichkeiten, welche Einheit dann in einer einheitlichen Wissenschaft ihr bewußtseinsmäßiges Spiegelbild erhalten kann und soll. Der Vorschlag zu einer einheitlichen Wissenschaft und – gewissermaßen als

Abschlagszahlung dafür – zu einer einheitlichen Enzyklopädie geht bei den Neopositivisten von direkt entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Carnap sagt: »Die Frage der Einheit der Wissenschaft ist als ein Problem der Logik der Wissenschaft gemeint, nicht als eine der Ontologie. Wir fragen nicht: ›Ist die Welt eine Einheit? Sind alle Ereignisse darin Teile einer Art‹ . . . es scheint zweifelhaft, ob wir in solchen philosophischen Fragen, die wie Monismus, Dualismus und Pluralismus diskutiert werden, überhaupt einen theoretischen Inhalt finden können. Jedenfalls, wenn wir fragen, ob es eine Einheit in der Wissenschaft gibt, meinen wir dies als Frage der Logik, betreffend die logische Verwandtschaft zwischen der Terminologie und den Gesetzen der verschiedenen Zweige der Wissenschaft.«[14] Die Forderung der einheitlichen Wissenschaft bedeutet also eine einheitliche Manipulierbarkeit des gesamten Wissenstoffes, unabhängig davon, wie die Wirklichkeit selbst beschaffen ist, ob es nicht in ihr Seinsgebiete mit eigenartiger Struktur und Dynamik und demzufolge mit eigenartigen Gesetzlichkeiten gibt.

Die Ablehnung dieser wirklichkeitsfeindlichen – angeblich bloß neutralen – Einheitlichkeit der Manipulierbarkeit jener Sätze, in denen unser Wissen aufgespeichert und konzentriert ist, bedeutet natürlich keine Stellungnahme gegen jeden einheitlichen Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis. Im Gegenteil. Jede echte Philosophie hat wenigstens das allgemeine Erfassen der Prinzipien einer solchen Einheit angestrebt. Aber seit Hegel soll man weder von einer absoluten, letzthin Differenziationen ausschließenden Einheit noch von absoluten Gegensätzen, bedingungslosen und übergangslosen Heterogenitäten sprechen. Einheit im philosophischen Sinn ist in Wahrheit eine Einheit von Einheit und Verschiedenheit. Diese dialektische Einheit kann jedoch nur in der Wirklichkeit selbst aufgefunden werden. Erst wenn es uns gelingt, in der Wirklichkeit selbst die Prinzipien der Struktur und Dynamik einer solchen Einheit der Einheit und der Verschiedenheit aufzudecken und ins Bewußtsein zu erheben, wird eine Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt entstehen können; die Einheit bleibt bestehen, auch wenn sie die Verschiedenheit von Struktur und Dynamik nirgends vergewaltigt. Denn erst – um unsere Gedanken etwas zu konkretisieren –, wenn es möglich geworden ist, das unorganische Sein als Fundament eines jeden Seins festzustellen, ohne damit die spezifische Beschaffenheit des Seins in Leben und Gesellschaft gedanklich zu zerstören, wenn die Verschiedenheit der Seinsweisen in ihrer unzertrennbaren Verbundenheit und qualitativen Differenzen zugleich begriffen wurde, kann eine innerlich einheitliche Wissenschaft entstehen. Der

14 Carnap: Logical foundations of the Unity science. In International Encyclopedia I, a. a. O., S. 49.

Versuch der alten Materialisten mit ihrem mechanistischen Monismus mußte scheitern, aber noch mehr jene Theorien, die die verschiedenen Seinsweisen in ihrer Verschiedenheit verabsolutierten, wie Vitalismus, Geisteswissenschaft etc.

Der Neopositivismus will diese Frage, wie wir gesehen haben, durch Ausschaltung einer jeden Ontologie, durch die bloße Einheit der wissenschaftlichen »Sprache«, durch seine Art der logistischen Manipulation lösen. Damit müssen alle spezifischen Formen des Seins ihre innere Eigenart verlieren und nach dem Modell der – neopositivistisch interpretierten – modernen Physik behandelt werden. Auf der unmittelbaren Oberfläche kann der Eindruck entstehen, als ob es sich um eine zeitgemäße Erneuerung des alten – mechanisch materialistischen – Gedanken handeln würde, alle Erscheinungen des wissenschaftlich erfaßbaren Universums einheitlich auf die Gesetzmäßigkeit der Mechanik in der physikalischen Welt zurückzuführen. Die Evidenz des ersten Anblicks steigert sich noch dadurch, daß in der Zwischenzeit die mathematische Methode im Erfassen der Gesetzmäßigkeit in der Welt außerordentliche Fortschritte gemacht hat. Es genügt an die Ergebnisse der Biophysik und der Biochemie zu erinnern, an die oft erfolgreiche Anwendung mathematischer Methoden im Gebiet der Ökonomie etc. Damit scheint die vereinheitlichende Methode, die beim mechanischen Materialismus an den an sich seienden qualitativen Differenzen der verschiedenen Seinsarten gescheitert ist, durch die allgemeine Mathematisierung, durch die semantisch vereinheitlichte wissenschaftliche »Sprache« auf höherem Niveau verwirklichbar geworden zu sein. Das ist aber doch nur ein Schein. Die ontologische Verschiedenheit der Seinsarten läßt sich aus der wissenschaftlichen Begriffsbildung nur durch eine homogenisierende, die wirkliche Eigenart vergewaltigende Gleichschaltung eliminieren. »Naturam expellas furca, tamen usque recurret.« Die beiden Einheitsversuche mögen noch so entgegengesetzt sein – der erste auf Grundlage einer primitiv vereinfachenden Ontologie, der zweite auf der eines raffinierten Versuchs, jede Ontologie zu ignorieren – sie scheitern an demselben Widerstand, an dem der an sich seienden Wirklichkeit, deren echte Beschaffenheit der groben Vergewaltigung ebenso Widerstand leistet, wie der verfeinerten. Dieser drückt sich unmittelbar darin aus, daß aus den programmatisch dirigierten vereinheitlichenden Aussagen immer wieder unlösbare Widersprüche heraussprießen, und zwar solche, die gerade das Zentrum des Programms treffen, gerade das Praktisch-Realpolitische, das Antiontologische daran ins Reich der Utopie verweisen.

Eine Kritik des mechanischen Materialismus von diesem Standpunkt erübrigt sich heute. Beim Neopositivismus, der das Erbe des Pragmatismus ebenfalls angetreten hat, zeigt sich der Widerstand der Wirklichkeit in der praktischen Undurchführbarkeit des Programms, in der – pragmatischen – Notwendigkeit seines Scheiterns. Freilich wird dieses Versagen nie offen zugegeben. Carnap wäre zwar über einen Vergleich mit dem metaphysischen Fichte höchst beleidigt, seine Auslegungen erinnern aber in schlagender Weise an Fichtes »um so schlimmer für die Tatsachen«. Wieder darf der Gegensatz nicht übersehen werden: Fichte spricht diese Worte offen aus, mit einem Pathos beflügelt von der französischen Revolution, von einer erhofften revolutionären Erneuerung des Denkens, Carnap mit der repräsentativen Zuversicht eines durch Erfolge sicher gewordenen Managers, der darauf beharrt, den gegenwärtig nur teilweise manipulierten Markt in der Zukunft völlig zu beherrschen. Das Zaubermittel dazu ist die Einheit der wissenschaftlichen »Sprache«, konkreter ausgedrückt, die Möglichkeit, Aussagen eines Gebiets in die Terminologie des andern zu übersetzen, wobei als Vorbild für jede Wissenschaft die mathematische Physik dienen soll. (Daher der Ausdruck »Physikalismus«.) Nun behauptet Carnap, daß alle Aussagen der Biologie ohne weiteres in die »Sprache« der Physik »übersetzt« werden können – und damit ist auf diesem Punkt das Vorhandensein der einheitlichen Wissenschaft bewiesen. »Entsprechend unseren früheren Betrachtungen enthält ein biologisches Gesetz nur Termini, die auf physikalische Termini reduzierbar sind.«[15] Freilich muß Carnap sogleich zugeben, daß das Problem damit doch noch immer nicht zufriedenstellend gelöst ist. Er weist auf die wachsende Zahl biologischer Gesetze hin, die aus physikalischen abgeleitet werden können, und wenn er daraus die Folgerung zieht, daß die Hilfe der Physik und Chemie eine fruchtbare Tendenz der biologischen Forschung sein muß, hat er vollständig recht.

Damit ist aber das Problem der Biologie nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst. Da Carnap und alle Neopositivisten, wie wir gesehen haben, sich auch um die realphysikalische Interpretation der mathematisch-physikalischen Aussagen wenig kümmern und die Entscheidung darüber der wissenschaftlichen Konvention zuschieben, ist es nur selbstverständlich, daß die biologische Interpretation biologischer Phänomene, die mit einer mathematisch-physikalischen Formel (Chemie hier mit inbegriffen) ausgedrückt werden können, ihn überhaupt nicht interessiert. Ja, ein anderer Mitarbeiter derselben Enzyklopädie, Felix Mainx, erklärt geradezu jede allgemeine Biologie für wissenschaftlich überflüssig; sie habe nur eine pädagogische Bedeutung, sei aber kein eigenes Forschungsgebiet.[16] Die Neopositivisten beziehen dabei eine bequeme Position, indem sie den Problem-

15 Ebd., S. 60.

16 Felix Mainx: Foundations of Biology II, ebd., S. 626.

kreis der allgemeinen Biologie mit wissenschaftlich kompromittierten und erledigten Theorien, wie Vitalismus, einfach identifizieren. Durch eine so wohlfeile Polemik kann jedoch dieses Problem nicht aus der Wissenschaft herausgedrängt werden oder höchstens bloß vorübergehend und auch dann zum Schaden der Biologie als Wissenschaft vom Leben. Denn mögen, bei noch so reichen Ergebnissen der Einzelforschung, die zentralen Fragen des Lebens, als qualitativ eigenartiger Art des Seins, noch keineswegs genau aufgehellt sein – ich verweise nur auf die wissenschaftliche, nicht ontologische Problematik der ontogenetischen und phylogenetischen Reproduktion – daß sie aber Tatsachen sind, wird niemand leugnen können. Alle Einzelergebnisse, die sehr oft in sehr fruchtbarer Weise auf biophysischen und biochemischen Wegen gewonnen werden müssen, letzten Endes, der Erkenntnis dienen, was Leben an sich sei, was es mit anderen Arten des Seins gemeinsam hat und was das spezifisch Unterscheidende seines Seins ausmacht. Daß Theorien, wie der Vitalismus, solche Fragen völlig falsch beantwortet haben, ist ein Gemeinplatz: Daß sie bis heute noch keine angemessene Lösung gefunden haben, gibt aber dem Neopositivismus kein Recht, sie aus der Wissenschaft zu eliminieren.

Die Entwicklung des Denkens zeigt – und wir werden in diesen Betrachtungen noch oft darauf zurückkommen –, daß ontologische Fragen häufig viel früher auftauchen, als sie wissenschaftlich beantwortbar wären, daß diese Entwicklung von Stufe zu Stufe falsche Anschauungen ausmerzt, um an ihre Stelle richtigere zu setzen, daß dabei eine ununterbrochene Wechselwirkung mit der Wissenschaft entsteht. Es ist aber eine Spezialität unserer Zeit, wie radikal man die Wissenschaft zielbewußt von der Wirklichkeit zu trennen versucht. So sehr das im Namen der »Reinheit« der Wissenschaft zu geschehen pflegt, so sehr schadet es dieser. Denn unser Wissen muß mit diesen realen Tatbeständen konfrontiert werden, und es steht nirgends geschrieben, daß eine ontologische Voraussetzung oder Antwort unbedingt verworren und reaktionär sein muß wie die vitalistische. Ein so bedeutender Physiker, wie Schrödinger, versuchte z. B. die ontologische Grundfrage der Biologie, das Wesen des Lebens so zu beantworten, daß er eine Umkehrung der Entropie als Grundlage des Lebens als Hypothese aufstellte.[17] Natürlich steht es uns fern, für oder gegen die Schrödingersche Annahme Stellung zu nehmen. Wir erwähnen sie bloß, weil aus ihr sichtbar wird: Man kann, ohne den Boden der kontrollierbaren Wissenschaftlichkeit zu verlassen, ja eventuell sogar mit Hilfe physikalischer (oder chemischer) Kategorien eine solche Lösung für das spezifische Wesen des Lebens finden, die sowohl dessen kontinuierlichen

17 E. Schrödinger: Was ist Leben? Bern, 1946, S. 112 ff.

Zusammenhang mit der anorganischen Wirklichkeit wie seine Eigenart ihr gegenüber auf den Begriff bringt. Die Ausschaltung solcher Probleme mit dem Schlagwort »Metaphysik« führt also zur Verengung und Verzerrung der Biologie als Wissenschaft.

Von einer ausführlichen Behandlung solcher Fragen kann hier natürlich keine Rede sein. Wir möchten bloß eine, in anderen Zusammenhängen bereits berührte Kategorie der Wirklichkeit nochmals erwähnen, nämlich die Einzelheit. Daß schon infolge des ontogenetischen Reproduktionsprozesses die Einzelheit im Bereich des Lebens eine weitaus hervorstechendere Rolle spielt als in der anorganischen Wirklichkeit, ist derart offenkundig, daß selbst die Sprachregelung des Neopositivismus daran nicht einfach vorbeigehen konnte. Der von uns bereits angeführte Felix Mainx spricht von der diskontinuierlichen Vielheit der Tiere und Pflanzen, erwähnt, daß sie deshalb nicht in einer derart rein quantitativen Weise geordnet werden könne, wie etwa die chemischen Elemente durch Mendelejew und daß darum die Voraussage bisher unbekannter Formen nicht wie dort möglich ist. Abgesehen von der – nur rein manipulationsmäßig zulässigen – Gleichsetzung von einfachen Elementen mit oft äußerst komplizierten Organismen, ist hier wenigstens eine Seite des Komplexes anerkannt worden, es fällt aber den Neopositivisten nicht ein, aus einem solchen notgedrungen zugegebenen Tatbestand methodologische Folgerungen für die Verschiedenheit der Seinsart, die diese Verschiedenheit hervorbringt zu ziehen. Dabei äußert sich diese gewichtigere Bedeutung der Kategorie der Einzelheit auch in der theoretischen Fassung eminent praktischer biologischer Fragen. Man denke nur an die Wissenschaft der Medizin. Ihr Objekt ist in unaufhebbarer Weise immer je ein einzelner Patient. Mögen sämtliche Symptome seines Gesundheitszustandes aufgrund quantitativer Messungen untersucht und festgestellt werden, was natürlich noch lange nicht erreicht ist, entscheidend für die Richtigkeit der Diagnose und der Behandlung ist doch letzten Endes stets die einzigartige Beschaffenheit eines einzelnen. Das in der Gegenwart immer wieder geäußerte neopositivistische Ideal, bei wachsender Zahl und Exaktheit der quantifizierten Detailuntersuchungen die persönliche Diagnose des Arztes, der diese selbstredend aufmerksam zu studieren und zu bewerten hat, durch eine kybernetische Maschine zu ersetzen, zeigt in karikaturistischer Schärfe die methodologische Eigenart des Neopositivismus. Einerseits wird an der Einzelheit des Patienten seine Einzelheit methodologisch bewußt vernachlässigt, andererseits wird, wovon auch schon die Rede war, die biologische Interpretation der quantitativ fixierten Einzelzusammenhänge zugunsten der im Quantitativen beharrenden gemeinsamen »Sprache« verächtlich beiseitegeschoben. Man braucht kein Arzt zu sein, um zu wissen, daß alle

quantitativen Untersuchungen, seien es Kardiogramme, Blutkörperzählungen, Blutdruckmessungen etc. biologisch, d. h. individuell nach Persönlichkeit, Krankheitsgeschichte etc. des einzelnen Patienten interpretiert werden müssen, um eine richtige Diagnose stellen zu können. (Daß es typische Abläufe etc. gibt, ändert nichts an dieser ausschlaggebenden Bedeutung der Kategorie der Einzelheit.)

Noch grotesker wirkt die neopositivistische Einheit der wissenschaftlichen Manipulation, wenn der Mensch, die menschlichen Beziehungen zum Gegenstand der Forschung werden. Hier geht – bei Vernachlässigung der wirklichen Ergebnisse der Gesellschaftswissenschaften, vor allem der Ökonomie – der Weg nicht mehr in die Richtung des Umdeutens, des – unzulässigen – Vereinfachens wirklicher wissenschaftlicher Methoden und Ergebnisse, er schließt sich vielmehr direkt an moderne Manipulationsphilosophien an. Carnap unterscheidet in seinem von uns zitierten Aufsatz bloß zwischen individueller und sozialer Behavioristik. Während er bei der Psychologie noch einige Schwierigkeiten der Einordnung durchspricht, scheint ihm die Lage in den Gesellschaftswissenschaften nicht einmal einer ausführlichen Analyse bedürftig: »Jeder Terminus dieses Feldes ist auf die Termini anderer Felder reduzierbar. Das Ergebnis einer jeden Untersuchung einer Gruppe von Menschen oder anderer Organismen kann beschrieben werden in den Termini ihrer Mitglieder, ihrer Beziehungen zueinander und in ihrer Umgebung. Dann können die Bedingungen für die Anwendung eines jeden Terminus in den Termini der Psychologie, der Biologie und der Physik, die Dingsprache mitinbegriffen, formuliert werden. Viele Termini können auf dieser Basis definiert und der Rest kann gewiß auf sie reduziert werden.«[18] Carnap gibt zwar zu, »daß heute Psychologie und Gesellschaftswissenschaft nicht aus Biologie und Physik abgeleitet werden können. Andererseits ist kein wissenschaftlicher Grund für die Annahme vorhanden, daß eine solche Ableitung prinzipiell und für immer unmöglich wäre«.[19]

Ein solcher Dogmatismus der universellen Manipulation ist geradezu entwaffnend. Wir lassen uns darum auch in keine weitere Polemik mit diesen Behauptungen Carnaps ein. Für viele erledigen sie sich sogar heute von selbst. Andere Leser müssen wir auf die Gesamtheit der kommenden Betrachtungen hinweisen, in denen, ohne ausdrückliche Kritik an der neopositivistischen Stellungnahme, ihre Widerlegung implizite enthalten sein wird.

18 Carnap: 1, a. a. O., S. 59.

19 Ebd., S. 61.

2. *Exkurs über Wittgenstein*

Unsere bisherigen Betrachtungen haben das Problem der Ontologie bewußt auf den inneren Aufbau der Wissenschaft, auf ihre erkenntnistheoretisch ausgedrückte Beziehung zur Wirklichkeit, auf die erkenntnismäßige Bedeutung der ontologischen Probleme im Erfassen konkreter Tatbestände etc. beschränkt. Es ist klar, daß damit die Rolle ontologischer Fragestellungen und Antworten im menschlichen Leben noch lange nicht hinreichend umrissen ist. Ist ja, wie wir im zweiten Teil bei Behandlung der Arbeit sehen werden, die richtige Beziehung des Menschen zur bewußtseinsjenseitigen, an sich seienden Wirklichkeit geradezu das zentrale Problem des Alltagslebens, der Alltagspraxis. Man kann sogar mit Recht sagen, daß die wissenschaftliche Einstellung der Menschheit genetisch aus diesem elementarischen Bedürfnis herausgewachsen ist. Aber auch mit dieser Genesis ist die Frage noch bei weitem nicht erschöpft. Der ganze Tätigkeitsbereich des Menschen ist seinem innersten Wesen nach von der an sich seienden Wirklichkeit bzw. von ihrem jederzeit vorherrschenden Spiegelbild im Bewußtsein bestimmt: diese Anschauungen wirken auf die verschiedenen Inhalte und Formen der menschlichen Praxis. Eine eingehende und adäquate Behandlung kann dieser Komplex nur in den konkreten Gesellschaftswissenschaften, in den konkreten Analysen der menschlichen Praxis, die Ethik mit inbegriffen, erhalten. Hier ist deshalb nur eine andeutende, kursorische Skizze der fundamentalsten Tatbestände möglich. Diese ist jedoch trotzdem unerläßlich, weil die allmählich entstandene Weltherrschaft des Neopositivismus, gerade infolge seines neutral-ablehnenden Verhaltens zu jeder Ontologie, ein entscheidender Faktor in der Formierung der modernen Weltanschauungen sowohl im Sinne der reinen Theorie wie in dem der mit ihr eng verbundenen Praxis, in der weitesten Bedeutung des Wortes, geworden ist. Das allgemein dominierende Verhalten der Neopositivisten ist uns bereits bekannt: es ist die wohlwollende Verachtung des völlig erwachsenen und reif gewordenen Managers für die kindlich-romantischen Illusionen jener, die im reibungslosen Funktionieren einer restlos manipulierten Welt keine Erfüllung, keine Zufriedenheit finden, und Träumen nachjagen, die aus längst überholten, primitiven Zuständen der Menschheitsentwicklung stammen.

Jeder Kenner der modernen philosophischen Entwicklung weiß aber, daß damit die Totalität des gesellschaftlich belangvoll gewordenen bürgerlichen Denkens keineswegs umschrieben ist. Parallel mit dem Triumphzug des Positivismus treten immer wieder Philosophien auf, die zwar erkenntnistheoretisch ganz oder weitgehend auf einem ähnlichen Boden stehen, die aber trotzdem meinen: man müsse sich auch mit den »historischen«, mit den »traditionellen« Problemen der

Philosophie auseinandersetzen und für diese eine zeitgemäße Lösung finden. Der sozialen Einstellung nach bedeutet dies soviel, daß solche Denker zwar das unaufhaltsame Vordringen der Manipulation im heutigen Kapitalismus als unabänderliche Tatsache, als »Schicksal« anerkennen, aber ihren spontanen, unmittelbaren ideologischen Folgen gegenüber einen geistigen Widerstand zu entfalten versuchen. Ihre große Wirkung zeigt, daß sie damit ein wirklich vorhandenes gesellschaftliches Bedürfnis zum Ausdruck brachten und bringen. Auch hier kann es nicht unsere Absicht sein, diese Protestbewegung ausführlich, in extenso zu behandeln. Wir verweisen nur aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf Nietzsche, aus der Jahrhundertwende auf Bergson. Daß Nietzsches Erkenntnistheorie dem Positivismus sehr nahe stand, hat bereits Vaihinger erkannt, sicher ein kompetenter Zeuge, da er – zur Zeit der Niederschrift der »Philosophie des Als Ob« – einer der ersten war, der Kant im Sinne eines konsequenten Positivismus umzuinterpretieren unternahm. In diesem Zusammenhang betrachtet er, neben Forberg und Lange, gerade Nietzsche als einen Weggefährten, wobei es ihn, mit Recht, gar nicht störte, daß Nietzsche auf seine positivistische Erkenntnistheorie eine romantisch abenteuerliche Metaphysik (ohne Anführungszeichen) aufbaute, die etwa in der »Wiederkehr des Gleichen« ein Kernstück besaß. Die intime Beziehung der Erkenntnistheorie Bergsons zum Pragmatismus ist zu bekannt, als daß es notwendig wäre, sie näher zu analysieren. Die Liste solcher Übergangsgestalten könnte beliebig fortgesetzt werden.

Uns interessiert aber hier weniger die Vorgeschichte der Gegenwart als diese Selbst. Auf den zeitgemäßen »rebellischen« Gegenpol zur neopositivistischen Selbstzufriedenheit, zum neopositivistischen Konformismus mit der gerade jetzt zur vollen Blüte gelangten Allgemeinheit der Manipulation, auf den Existenzialismus kommen wir alsbald zu sprechen. Es scheint uns jedoch lehrreich, daß etwa Carnap und Heidegger nicht nur als entgegengesetzte Extreme das Denken der Gegenwart tief beeinflussen, sondern daß sie Extreme von Strömungen sind, die gesellschaftlich aus derselben Quelle stammen, weshalb sie auch in ihren theoretischen Fundamenten viel Gemeinsames haben und einander gerade in einer solchen Polarität ergänzen. Darum scheint es uns notwendig, bevor wir auf eine Untersuchung des Existenzialismus eingehen, kurz auf einen Neopositivisten hinzuweisen, der zwar in allen wesentlichen Fragen der Erkenntnistheorie mit ihnen einverstanden war, ja der zur Begründung und zum Ausbau ihrer Bestrebungen sehr viel beitrug, die Entwicklung der Lehre wesentlich beeinflußte, der aber doch so weit Philosoph blieb, und nicht bloß Manager des Gedankenlebens, daß er die traditionellen Probleme der Philosophie als Probleme erlebte, und wenn er sie auch – gut orthodox neopositivistisch – aus dem Reich der wissenschaftlichen

Philosophie ausstieß, dies als ein echtes Problem, als einen inneren Konflikt empfand: wir meinen Wittgenstein.

Es muß nicht ausführlich nachgewiesen werden, wie nahe die Anschauungen seines »Tractatus« (wir gehen hier nur auf diese berühmteste und einflußreichste Schrift Wittgensteins ein) zu denen der neopositivistischen Schule stehen. Auch er lehnt jede ontologische Fragestellung als metaphysisch, als sinnlos ab. Er sagt: »Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen ... Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.«[1] Das steht inhaltlich in vollem Einklang mit den allgemeinen Lehren des Neopositivismus, es hat bloß einen etwas anderen Tonfall. Nicht nur das Gefühl klingt an, daß die aus der wissenschaftlichen Philosophie ausgewiesenen Probleme auch nach solchen Dekreten für die Menschen echte Probleme bleiben, sondern auch eine merkwürdige Zwiespältigkeit in der inneren Stellung zur ontologielosen, wirklichkeitslosen Welt der neopositivistischen Betrachtungsweise. Wittgenstein lehnt auch den Kausalnexus als Aberglauben ab.[2] Dementsprechend betrachtet er konsequenterweise auch eine moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung, wenn sie Weltanschauung sein will, als Mythos, ganz im Sinne der alten Mythen. »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien. – So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die älteren bei Gott und dem Schicksal. – Und sie haben ja beide recht und unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.«[3]

Es ist aber merkwürdig und interessant, daß bei Wittgenstein der streng durchgeführte Logizismus bisweilen einer irrationalistischen Ontologie zuneigt. So bestreitet er – noch ganz im Sinne der strengen neopositivistischen Semantik –, daß das Anzeichen der logischen Sätze die Allgemeinheit wäre, und erläutert seine These damit, daß ein nicht verallgemeinerter Satz ebenso tautologisch, d. h. Satz der Logik sein kann wie ein verallgemeinerter. Dazwischen ist aber der merkwürdige Ausspruch eingefügt: »Allgemein sein, heißt ja nur: Zufälligerweise für alle

1 L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, London 1955, S. 62.
2 Ebd., S. 108.
3 Ebd., S. 180.

Dinge gelten.«[4] Was heißt hier »zufälligerweise«? Auch wenn man den Ausdruck rein semantisch interpretieren würde, müßte man zu irrationalistischen Konsequenzen gelangen, denn der mathematische Logizismus ist ja auch bei Wittgenstein dazu da, zwischen den einzelnen Sätzen homogene Folgen der Reduzierbarkeit des einen auf den anderen herzustellen, also – wenigstens auf der Ebene der Manipulierung der Sätze – logisch zusammenhängende Folgerungsreihen anzulegen, die jede Zufälligkeit ausschließen. Das zufällige Gelten der Allgemeinheit für die Gegenstände, deren Verallgemeinerung sie ist, würde alle diese Zusammenhänge in Unsinn verwandeln, denn das rein Zufällige ist weder reduzierbar noch übersetzbar. Da man dem logisch hochbegabten Wittgenstein eine derartige methodologische Inkonsequenz schwerlich zumuten darf, scheint es uns, daß man diesen Satz doch so auffassen müsse, daß er ein ungewolltes Ausrutschen Wittgensteins ins Ontologische sei, indem ihm überraschenderweise eine tiefe Seinsdiskrepanz zwischen der eigenen Logistik und der plötzlich bewußt werdenden Wirklichkeit aufleuchtet.

Natürlich bleibt dies eine isolierte Episode, merkwürdigerweise aber nicht die einzige. Denn der freimütig offene Ausspruch über Solipsismus hat auch einen ähnlichen Charakter. Wittgenstein sagt: »Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich. – Daß die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten. – Die Welt und das Leben sind Eins. – Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos) . . . Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.«[5] Das ist doch mehr als ein bloß Heinesches Ausplaudern der Schulgeheimnisse. Es ist wieder ein plötzliches Innewerden der Wirklichkeit, der Abgrund der Wirklichkeit gähnt plötzlich dem Neopositivisten entgegen, und er verleugnet wieder irrationalistisch das heilige Dogma von der Neutralität der Manipulationssphäre Subjektivität und Objektivität gegenüber. Dabei verrät der Gegensatz zwischen dem Nichtssagenkönnen – der Neopositivist kann alles sagen, was logistisch richtig ist – und dem wesentlich irrationalistischen bloßen Zeigenkönnen letzten Endes eine ähnliche Attitüde zur Wirklichkeit, wie unser früheres Beispiel aufwies.

Der Schluß der Abhandlung bringt eine Art Zusammenfassung dieses Lebensgefühls. Wittgenstein führt dort mit bestrickender Aufrichtigkeit aus: »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann keine

4 Ebd., S. 162.
5 Ebd., S. 150.

Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. – Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. – (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.) – Es gibt allerdings Unaussprechliches, dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.« Und es ist wichtig, daß diesem Gedankengang der Ausspruch: »Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist«[6] voranging. Von diesem Aspekt aus, nicht vom Standpunkt eines folgerichtigen Positivismus schließt der »Tractatus« höchst konsequent: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«[7] Was bedeutet aber, wenn die Antwort eines Philosophen darauf, was die Lebensprobleme sind, nur das Gebot des Schweigens ist, anderes als das Eingeständnis des Bankrotts dieser Philosophie selbst? Freilich nicht vom Standpunkt des reinen Neopositivismus, der blüht und gedeiht, konformistisch fröhlich in diesem Zustand ist; wohl aber vom Standpunkt der Philosophie, wie sie von der Menschheit seit ihrem Erwachen zur Bewußtheit und Selbstbewußtheit immer verstanden wurde. Wittgenstein flüchtet hier vor den Konsequenzen seiner eigenen Philosophie in den Irrationalismus, nur daß er viel zu klug und philosophisch zu klardenkend ist, um aus dieser ontologischen Erschütterung eine eigene irrationalistische Philosophie machen zu wollen. Er bleibt bei seiner Sache, bei dem Neopositivismus und hüllt sich vor dem Abgrund, vor der Sackgasse seines eigenen Denkens in ein schamhaft-stolzes Schweigen. In diesem Schweigen wird aber ein tiefer Nonkonformismus laut: die Allgemeinheit der Manipulation wird von der Warte des Lebens, der echten Lebensprobleme für nichtig, für menschenfeindlich, für das echt menschliche Denken entwürdigend erklärt. Das Verhalten Wittgensteins ist – natürlich rein denkerisch betrachtet –, bis zur Unhaltbarkeit widersprüchlich. Gerade darum drückt es aber – gewissermaßen durch eine philosophische Geste – etwas für den gegenwärtigen Gesellschaftszustand höchst Wichtiges und Widerspruchsvolles aus: das Denken (und vor allem das Fühlen) jener, die keinen Ausweg aus der allgemeinen Manipulation des Lebens durch den gegenwärtigen Kapitalismus erblicken, die aber dagegen nur einen von vornherein ohnmächtigen Protest – das Schweigen Wittgensteins – zu erheben imstande sind.

6 Ebd., S. 186.
7 Ebd., S. 188.

3. *Existentialismus*

Hier ist die enge Verbindung zwischen Wittgenstein und dem Existentialismus klar sichtbar. Es ist ganz gleichgültig, ob die führenden Existentialisten ihn gelesen und wie sie auf ihn reagiert haben. Dieselben gesellschaftlichen Lagen und Tendenzen können sehr wohl ähnliche Gedankenreihen hervorbringen, auch wenn ihre Verfasser nichts voneinander wissen oder wissen wollen. Freilich scheint es uns, beiläufig bemerkt, daß es gar nicht so schwierig wäre, gemeinsame Einstellungen zwischen der Phänomenologie, dem Ausgangspunkt des Existentialismus, den auch Heidegger als solchen festhält, und zwischen Positivismus und Neopositivismus zu finden. Ganz sicher steht Husserl selbst, zur Zeit der Begründung der Phänomenologie dem Positivismus gar nicht fern. Wenn er z. B. ausführt: »Die Frage nach der Existenz und Natur der ›Außenwelt‹ ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie, als allgemeine Aufklärung über das ideale Wesen und über den gültigen Sinn des erkennenden Denkens, umfaßt zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von dinglich ›realen‹ Gegenständen möglich ist, die den sie erkennenden Erlebnissen prinzipiell transzendent sind, und welchen Normen der wahre Sinn solchen Wissens gemäß sein müßte; nicht aber die empirisch gewendete Frage, ob wir Menschen auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren.«[1] So bewegt sich dieser Gedankengang sehr nahe zum Positivismus oder zu einem positivistisch gefärbten Neukantianismus.

Das entscheidende philosophische Motiv in der Gemeinsamkeit der Grundtendenzen besteht im Bestreben, einen Standort, einen Standpunkt zu finden, dessen nie abreißende Basis zwar die Subjektivität bildet (Empfindungen bei Mach, Erlebnisse bei Dilthey etc.), der aber, ohne auf die an sich seiende Wirklichkeit zurückzugreifen, je die Erkenntnis einer solchen verneinend, doch eine Objektivität sui generis zu finden und zu garantieren geeignet sein soll. Das ist in der Phänomenologie selbst, so lange sie als neue logische Methode bei Husserl in Erscheinung tritt, vielleicht noch offenkundiger als im eigentlichen zeitgenössischen Positivismus. Das uns hier interessierende Problem tritt erst plastisch hervor, als Husserls Schüler und Nachfolger, vor allem Scheler und Heidegger anfangen, die phänomenologische Methode in eine Grundlage der Ontologie umzubilden. Wir wollen hier nicht ausführlich darauf eingehen, daß schon die Phänomenologie selbst durch ihre »Reduktionen«, durch das »In Klammer-

1 E. Husserl: Logische Untersuchungen II/1. Halle 1913, S. 20.

Setzen« der Wirklichkeit sich sehr bedenklich einer Willkürlichkeit in der Methode zuneigt. Denn es ist ein idealistisch undialektisches Vorurteil, daß das Wesen wirklich unabhängig von der Wirklichkeit sein könnte, daß es also erst dann adäquat erfaßbar wäre, wenn die intentionalen Erlebnisse von dem, was wirklich ist, methodologisch sorgfältig fern gehalten werden. Es soll hier dieses Problem nicht in bezug auf reine Logik behandelt werden, es ist aber ohne viel Nachdenken einleuchtend, daß überall, wo von irgendwie seienden Objekten die Rede ist, das Wesen so tief mit der Wirklichkeit verstrickt ist, daß ein methodisches Absehen von ihr (ihr »In Klammer-Setzen«) nur zu einer äußersten Willkür führen kann. Wie immer man auch das Wesen ontologisch bestimmen möge, es kann sich real nur in den dynamischen Wechselbeziehungen der Wirklichkeit offenbaren, eine Unterscheidung vom Wesen, Erscheinung und Schein muß bei ausgeschalteter Wirklichkeit immer ein vergebliches Bemühen bleiben. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das phänomenologische »Reinigen« der intentionalen Akte dieselbe Fehlerquelle in bezug auf Erfassen der Wirklichkeit als solcher hervorbringt, die wir bereits beim Neopositivismus als Folge der einseitig erkenntnistheoretischen Einstellung festgestellt haben: die Unfähigkeit, zwischen dem Sein selbst und seinen Widerspiegelungen die objektiv deutlich vorhandene Grenze wahrzunehmen und anzuerkennen. Wenn dies schon auf rein wissenschaftlichem Gebiet große Verwirrungen verursachen kann, so um so mehr dort, wo der Mensch seine Beziehungen zur Welt, seine Praxis Gegenstände der Untersuchung werden. Zeigte sich schon in der Betrachtung der Geometrie als Teil der physikalischen Wirklichkeit eine große ontologische Verwirrung, so noch mehr hier, wo es durchaus möglich ist, die »Objektivität« theologischer Aussagen mit Hilfe des »In-Klammer-Setzens« phänomenologisch auf gleichem Niveau mit der objektiven Wirklichkeit zu behandeln.

Die Nachfolger Husserls gründen die Ontologie gerade auf die phänomenologische Methode.[2] Um sogleich in die Mitte der Problematik einzuführen, sei es mir gestattet, nochmals ein Gespräch, das ich mit Scheler hatte, zu zitieren: »Als mich zur Zeit des ersten Weltkriegs Scheler in Heidelberg besuchte, hatten wir hierüber ein interessantes und charakteristisches Gespräch. Scheler vertrat den Standpunkt, die Phänomenologie sei eine universale Methode, die alles zum intentionalen Gegenstand haben könne. ›Man kann zum Beispiel‹, führte Scheler aus, ›über den Teufel phänomenologische Untersuchungen machen, man muß nur zunächst die Frage der Existenz des Teufels in Klammer setzen.‹ – ›Freilich‹, antwortete ich, ›und wenn Sie dann mit dem phänomenologischen Bild über den Teufel fertig

2 M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1941, S. 27.

geworden sind, dann öffnen Sie die Klammern – und der Teufel steht leibhaftig vor uns.‹ Scheler lachte, zuckte mit den Achseln und antwortete nichts.«[3] Freilich ist Scheler damals an diese Fragen noch relativ naiv, mit der methodologischen Orthodoxie eines Husserl-Schülers herangetreten. Gerade deshalb kommt aber hier in einer geradezu grotesken Weise der unzulässige Sprung zwischen wirklicher (hier angeblicher) Objektivität und Wirklichkeit im ontologischen Sinn zum Ausdruck. Mein damaliger, scherzhaft gemeinter Einspruch im Gespräch ließe sich aber auf viele Stellen der Ethik Schelers ernsthaft anwenden, auf die, bei denen er von phänomenologisch beschriebenen ethischen Tatbeständen eine Brücke zur Bewahrheitung theologischer Positionen zu schlagen bemüht ist.

Heidegger geht aber bereits in der Auslegung von Gegenstand und Methode der Phänomenologie als Grundlegung der Ontologie sehr viel weiter als Scheler. Schon die Tatsache, daß er den Gegenstandsbereich der Ontologie von vorne herein auf den Menschen und auf dessen »Welt« konzentriert, bedeutet eine wichtige methodologische Wendung, die für die Eigenart und für die eigenartige Wirkung der existenzialistischen Ontologie entscheidend und – sachlich betrachtet – verhängnisvoll wird. Heidegger spricht nämlich offen aus, daß er den Menschen (das Dasein) und nur den Menschen als Ausgangspunkt der Ontologie betrachtet. Wir können hier unmöglich seinen ganzen Gedankengang, der zu diesem Ergebnis führt, analysieren; für unsere Betrachtung ist sowieso bloß der – wie immer begründete – Ausgangspunkt seiner Ontologie von Interesse. Heidegger sagt: »Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift. – Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.«[4] In schlichter Prosa, die Heidegger stets fernlag, bedeutet dies so viel, daß seine Ontologie nur den Menschen und dessen gesellschaftlichen Beziehungen in Betracht zieht. Er entwirft also eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins, in der alle selbständigen ontologischen Probleme der Natur als irrelevante verschwinden. Heidegger polemisiert auch nachdrücklich gegen jede Philosophie, die in der Natur etwas primär Ontologisches erblickt und führt dementsprechend seinen Standpunkt so aus: »Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur. Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichem Seienden. Das Seiende als Natur kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-Seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. ›Natur‹ als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen.«[5] Natur wird damit zu einem bloßen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Darin ist eine gewisse – höchst relative – Wahrheit enthalten, denn der »Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur« ist tatsächlich, wie wir später sehen werden, ein wichtiges Moment des gesellschaftlichen Seins. Die Natur ist aber immer, unabhängig von dieser ihrer gesellschaftlichen Rolle, etwas Ansichseiendes und darum notwendig Gegenstand selbständiger ontologischer Untersuchungen. Dieser Selbständigkeit beraubt ist sie nur ein Objekt der sozialen Manipulation.

Das ist scheinbar der größtmöglichste Gegensatz zum Neopositivismus. Wird doch von diesem gerade die einheitliche Manipulation als Ziel gesetzt; wobei das Ideal der Beherrschung der gesellschaftlichen Gegenstände, ihre totale Unterordnung unter die semantischen Regulierungen der mathematischen Physik wäre. Carnap fordert also eine gedankliche Manipulation alles Gesellschaftlichen nach dem Modell der Physik, Heidegger die Behandlung der Natur als bloßes Teilmoment des gesellschaftlichen Seins des Menschen. Der Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer, es handelt sich vielmehr um eine wechselseitige Ergänzung. Das wirkliche Erfüllen der Carnapschen Forderung wäre nichts weiter als die Theorie der vollendeten Manipulation aller gesellschaftlichen Erscheinungen, und hier taucht, wie wir gesehen haben, der Wittgensteinsche Kreis jener Fragen auf, die wirkliche Lebensprobleme sind, auf die jedoch die Philosophie nur mit einem Schweigen zu antworten imstande ist. Heideggers Ontologie erscheint so in doppelter Hinsicht als eine organische Ergänzung des Neopositivismus. Einerseits ist, wie wir sogleich sehen werden, seine ausschließlich auf den Menschen in der Gesellschaft orientierte Ontologie keineswegs eine wirkliche, umfassende und allseitige Ontologie des gesellschaftlichen Seins, sondern ein Ins-Ontologische Erheben des allgemein manipulierten Gesellschaftszustands im Zeitalter des hochentwickelten Kapitalismus. Heideggers ontologisch gesetztes Erkenntnisziel entspricht also genau dem Ideal, dem Carnap mit der Einordnung des Gesellschaftlichen in eine einheitliche neopositivistische Wissenschaft zustrebt, worüber Wittgenstein, in der hier angeführten Stelle als über den Zustand, in dem »alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind« spricht. Andererseits

3 G. Lukács: Existentialismus oder Marxismus? Berlin 1951, S. 36–37.
4 Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 13.
5 Ebd., S. 65.

unternimmt Heidegger den Versuch, jenes »Schweigen« Wittgensteins, worin die neopositivistische Ablehnung (oder Lösungsunfähigkeit) unserer Lebensprobleme zum Ausdruck kommt, inhaltlich zu beantworten, philosophisch, ontologisch zu artikulieren. Seine Philosophie bildet deshalb keinen exakten Gegensatz zum Neopositivismus, sondern ist bloß dessen Ergänzung: er steht auf demselben Boden wie dieser, betrachtet die Probleme der Zeit ebenso, sieht in ihnen ebensowenig echte gesellschaftlich-geschichtliche Fragen, sondern unabänderliche Fundamente eines wissenschaftlichen, bzw. phänomenologischen Denkens; nur daß dort, wo Carnap selbstzufrieden stehenbleibt, Heidegger ein Wittgensteinsches Unbehagen laut werden läßt. Man könnte also in weiter Verallgemeinerung sagen: Carnap drückt mit der Beschreibung der allgemeinen Manipuliertheit des Denkens und des Lebens sein in Neutralität gekleidetes Einverständnis mit diesem Zustand aus. Heidegger sieht dieselbe gesellschaftliche Wirklichkeit des entfremdeten Lebens ebenso als ontologisch absolut und unabänderlich gegebene »condition humaine« an, betrachtet aber diesen ontologisch unabänderlichen Zustand mit einem irrationalistisch-pessimistischen Blick und versucht die Perspektive eines die Fundamente nicht antastenden, religiösen (religiös-atheistischen) Auswegs für die einzelnen Individuen ontologisch sichtbar zu machen.

Um diesen Weg frei zu legen, muß schon der erste Ausgangspunkt, das erste Objekt der intentionalen Akte, das Phänomen selbst neu definiert werden. Für Heidegger ist bei der Begründung das wichtigste: den Gegenstand der »Wesensschau« so zu bestimmen, daß aus seinem Gegebensein alles, was er ontologisch für wichtig hält, nämlich das unaufhebbar manipulierte Leben des Alltags zwangslos und mit dem Anschein einer selbstverständlichen Evidenz ablesbar sei. Darum entsteht die folgende erste Bestimmung: »Als Bedeutung des Ausdrucks ›*Phänomen*‹ ist daher *festzuhalten:* das *Sich-an-ihm-selbst-Zeigende,* das Offenbare.«[6] Damit ist der oben angedeuteten vollständigen Willkür in der ontologischen Interpretation Tür und Tor geöffnet. Es ist für die nachhegelsche Auffassung der Beziehung von Wesen und Erscheinung selbstverständlich, daß in der Erscheinung das Wesen, wenn auch nicht in einer derartigen Unmittelbarkeit und Absolutheit wie sie Heidegger hier ausspricht, sich doch in bestimmter Weise offenbart. Dazu kommt, wie wir sogleich sehen werden, daß die Bestimmung des Phänomens von vornherein auf die phänomenologische Begründung der vollständigen manipulierten Welt des kapitalistischen Alltags angelegt ist, wie dies Günther Anders scharfsinnig bemerkt hat: »Als Heidegger, gleich ob zu recht oder zu unrecht, das blutleer gewordene Wort ›Phänomen‹ durch seine Deutung

6 Ebd., S. 28.

›das sich Zeigende‹ neu belebte, da hatte er zwar nichts weniger im Sinn, als die Phänomenalität der werbenden Waren; aber auf diese trifft seine Deutung zu. Und da deren Klasse zum Vorbild aller anderen Gegenstandsklassen geworden ist, gilt seine Deutung sogar universell: was ›in Betracht kommen will‹, das muß sich zeigen.«[7] Die Formulierungen von Anders mögen stilistisch vielleicht etwas zugespitzt sein, dem Wesen nach treffen sie den Kern der von Heidegger hier begründeten ontologischen Aufstellungen über Mensch und Welt.

Allerdings ist in den einleitenden fundamentierenden Bemerkungen noch eine andere Tendenz sichtbar, die dazu dienen soll, die Schlußthese Heideggers von der Sinnverlorenheit, Sinnverlassenheit des Daseins methodologisch zu unterbauen. Diese entgegengesetzte Tendenz formuliert Heidegger so: »Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst herzeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist ... Erscheinen ist ein *Sich-nicht-Zeigen.*«[8] Der Widerspruch ist ein formell unaufhebbarer; damit gibt er eine neue Basis für die Willkür in der Wesensschau. Er ist aber insofern mit den grundlegenden Tendenzen von Heideggers Philosophieren aufs engste verknüpft, als in ihm seine beiden entgegengesetzten Tendenzen: die Allgemeinheit des manipulierten Lebens und der rein innerlich verbleibende Protest dagegen zum Ausdruck kommen. Über beide werden wir sogleich sprechen. Die erste Tendenz drückt sich im Wortlaut des ersten Zitates klar aus, die Bedeutung des zweiten liegt darin, daß mit seiner Hilfe die für Heidegger entscheidende Diskrepanz von Sein und Seienden phänomenologisch fundiert werden kann. Abgesehen davon, was gesellschaftlich-inhaltlich hinter jeder der beiden Tendenzen steht, wodurch bei entsprechender sozialen Konkretisierung beide sogar in ein dialektisches Verhältnis zueinander gebracht werden könnten, versperrt sich Heidegger diesen einzig möglichen Weg zur Herstellung eines rational begründeten Zusammenhangs in der doppelten widerspruchsvollen Rolle der Erscheinung (Enthüllung, bzw. Verhüllung des Wesens) gerade durch die überspannte Abstraktion seiner Methode, die nicht auf der formellen und darum abstrakt-allgemeinen Unmittelbarkeit der ersten Gegebenheit, der ersten Unmittelbarkeit ohne jede Vermittlung zum letzten Zusammenhang überspringt. Diese abstrahierende, konkrete Vermittlungen ausschaltende Methode verwandelt bei ihm die echte Dialektik von Erscheinung und Wesen in eine durch nichts begründete, unaufhebbare, abstraktive Widersprüchlichkeit. Die Grundlage dazu bildet, daß bei Heidegger das Sein nicht den (als

7 G. Anders: Der sanfte Terror, »Merkur« 1964, S. 335.
8 Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 28–29.

abstrakt gewußten) Ausgangspunkt der Ontologie bildet, wie bei Hegel, sondern ihren Gipfel, ihre Erfüllung. Ist, wie wir im Hegel-Kapitel sehen werden, auch dieser Ausgangspunkt höchst problematisch, so steigert sich durch die systematische Umkehrung dieser Charakter noch stärker ins Problematische. Schon bei Hegel entsteht infolge der Abstraktheit die unhaltbare Identität von Sein und Nichts, die bei Hegel, freilich höchst problematisch, aber doch eine dialektische Überwindung erfährt. Das Sein als existentialistischer Gipfelbegriff macht aber aus dieser falschen Identität mit dem Nichts eine zentrale Thematik.

Wir werden später sehen, daß diese Tendenz zur überspannten Abstraktheit aus dem Gehalt der Heideggerschen Position notwendig herauswächst, zur Klarstellung dessen müssen wir uns mit beiden Tendenzen gesondert befassen. Um gleich auf die erste einzugehen, können wir feststellen, daß alle Kategorien, die Heidegger bei der phänomenologisch-ontologischen Untersuchung des Daseins (des Menschen) aufzufinden und rein philosophisch zu begründen meint, nichts weiter sind, als sachlich höchst abstrakte – freilich von Heidegger sprachlich originell und pittoresk ausgedrückte – unmittelbare Erscheinungsweisen des modernen, kapitalistisch entfremdeten und manipulierten Lebens. Dieser Tendenz sind wir schon darin begegnet, daß Heidegger eine selbständige Ontologie der Natur, wenigstens in diesem Zusammenhang ablehnt und die Natur nur so weit ontologisch in Betracht zieht, als dies zu einem Bestandteil des unmittelbaren Alltagslebens geworden ist. Das ist freilich unmittelbar – aber bloß unmittelbar – tatsächlich so. Die Menschen besitzen und benützen z. B. Werkzeuge, ohne sich viel darum zu kümmern, welche – objektive, an sich seiende – Naturzusammenhänge die Grundlage ihrer Existenz und ihres Gebrauchs bilden. Das ist tatsächlich ein Wesenszug des Alltagslebens, der dort notwendig unmittelbaren Beziehung von Theorie und Praxis. So erscheint es jedoch bloß für die unmittelbare Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit im Alltagsleben, ist aber keineswegs die an sich seiende Wirklichkeit selbst, auch nicht die des Alltagslebens. Das Alltagsleben entwickelt aus sich, wie ich im angeführten Werk dargestellt habe, gerade darum notwendig die desanthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit in der Wissenschaft, um in jedem einzelnen Fall, wenigstens annähernd, das Ansich der Natur richtig zu erfassen und dadurch, um bei unserem Beispiel zu bleiben, richtig funktionierende Werkzeuge hervorzubringen. Nicht einmal eine bloß beschreibend bleibende Soziologie dürfte von diesem Tatbestand absehn, soweit sie ein richtiges Bild der Alltagswirklichkeit des Menschen entwerfen will. Soll aber, wie bei Heidegger, eine ontologische Untersuchung des Alltagslebens stattfinden, so erscheinen alle seine Objekte und Subjekte, alle Objekt- und Subjektbeziehungen ausschließlich in dem Licht, wie sie sich wechselseitig

manipulieren, wie sie wechselseitig voneinander manipuliert werden. Und dieses, wir wiederholen, auch als beschreibende Soziologie einseitige und verzerrte Bild wird nun in der phänomenologischen Ontologie Heideggers zu dem zeitlosen Wesen der menschlichen Existenz – wenigstens in negativem Sinn – heraufgeschraubt. Heidegger beschäftigt sich in seinem Hauptwerk viel mit Zeit und Geschichte. Aber gerade hier, wo das wirkliche Wesen eines jeden Gegenstandes nach zeitlicher, nach gesellschaftlich-geschichtlicher Begründung geradezu schreit, befinden wir uns in der zeitlosen Atmosphäre der reinen Phänomenologie; bei allen sonstigen Abweichungen von Husserls Methode behandelt Heidegger diese Gegenstände so, wie jener rein logische Objekte behandelt hat.

Darin drückt sich die tiefgreifende Verwandtschaft dieser Seite der Philosophie Heideggers mit dem Neopositivismus aus; das sprachlich Pittoreske des einen und die semantische Trockenheit des anderen darf diese methodische Nähe nicht verdunkeln. Denkt man an die einzelnen Kategorien dieses Teils von »Sein und Zeit«, wie etwa an »Zeug«, an »Zuhandensein« etc. so sieht man hinter der Farbigkeit des Ausdrucks die Reduktion eines jeden Gegenstandes, einer jeden Beziehung auf die bloße, abstrakte Manipulierbarkeit überhaupt. Heidegger verwandelt den griechischen Begriff »Ding«, worin für ihn viel zu viel Ansichseiendes zum Ausdruck kommt, in die für ihn sehr wichtige Kategorie des Alltags, in das »Zeug«. Er sagt darüber: »Ein *Zeug* ›ist‹ streng genommen nie . . . Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche.«[9] Es ist evident, daß Heidegger hier sowohl das reale Sein der Werkzeuge, wie den realen Prozeß ihres Funktionierens phänomenologisch zumindest »in Klammern setzt«, um aus ihren »Wesen« unverfälschte Bestandteile einer rein manipulierten Welt zu machen. Daß damit die ganze Wirklichkeit des Alltagslebens abstrahierend ausgelöscht wird, ist klar. Heidegger sagt z. B. im selben Zusammenhang: »Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ›Handlichkeit‹ des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *›Zuhandenheit‹*.«[10] Und so weiter durch alle von Heidegger als erwähnenswert gedachten Kategorien des Alltagslebens, wozu verständlicherweise die Arbeit selbst nicht gehört. Aus solchen Elementen setzt sich die »Welt«, die ausschließliche Welt des Menschen bei Heidegger zusammen.

9 Ebd., S. 68–69.
10 Ebd., S. 69.

Sie kann deshalb so charakterisiert werden: »›Welt‹ ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.«[11]
Alle diese Einzelkategorien dienen dem Zweck, das Alltagsleben der Menschen in der Gesellschaft, ihr »In-der-Welt-Sein«, ihr »Mitsein« zu einem einheitlich ontologischen Bild abzurunden. Wir können uns hier nicht bei den einzelnen Momenten dieses Ensembles aufhalten, um so weniger als ja Heidegger das ontologisch wesentlichste daran in der Gestalt des »das Man« zusammenfaßt. Dieser ist das umfassende Symbol der allgemeinen Entfremdung, das realste Subjekt der Alltäglichkeit. Es kann diese Rolle nur spielen, weil es die Synthese dessen repräsentiert, was vom Alltagsleben bei jedem Menschen in jeder Situation ununterbrochen produziert wird, nämlich die Entfremdung, das Manipuliertsein, die absolute Botmäßigkeit jedes Einzelnen vom Anderen. Heidegger führt dies aus: »Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. ›Die Anderen‹, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist ›*da sind*‹. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ›Wer‹ ist das Neutrum, *das Man*.«[12] Das ist aber nur eine abstrakt allgemeine Beschreibung. Heidegger geht weiter und weist auch beredt auf die menschlichen Folgen dieser Herrschaft: »Anständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ›die Öffentlichkeit‹ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den ›Dingen‹, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens ›auf die Sachen‹, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.« Wozu auch die Zusammenfassung gehört, daß »das Man« – »dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit« abnimmt.[13]

11 Ebd., S. 264.
12 Ebd., S. 126.
13 Ebd., S. 127.

Damit sind wir bei der Heideggerschen Konkretisierung von Wittgensteins »Schweigen« angelangt. Der erste Eindruck ist, daß Heidegger hier das von diesem angeschlagene Motiv mit den verschiedensten Variationen weit über seinen ursprünglichen Sinn hinausführt. Die Lebensprobleme werden nicht mehr als bloße Grenzerscheinungen der wissenschaftlichen Philosophie, gleichsam als das Kantsche – prinzipiell unerkennbare – Ding an sich, als abstraktes Überhaupt am Rande erwähnt, sondern innerlich untersucht, ausgesprochen, konkretisiert. Und mehr als das: das Heideggersche Aussprechen ist zugleich eine entschiedene Negation. Man mag bei Wittgenstein fühlen, daß sein »Schweigen« dem innersten Kern nach auch eine Negation ist, sie ist dies aber bloß latent, während die Heideggers deutliche Inhalte zu haben scheint. Dieser Gegensatz soll hier keineswegs abgeschwächt werden, seine nähere Betrachtung zeigt dennoch, daß er einer innerhalb derselben Stellungnahme zur zeitgenössischen Wirklichkeit ist. Das zutiefst Gemeinsame äußert sich darin, daß die unwiderstehlichen Kräfte des heutigen Lebens als überzeitliche, überhistorische aufgefaßt werden. Wittgenstein kontrastiert sie aber bloß mit dem erkennenden Bewußtsein, das ihnen gegenüber zum Schweigen verurteilt ist, während Heidegger die Wechselbeziehung auf die Gesamtheit des Alltagslebens ausdehnt und damit zum – ebenfalls absoluten – Ausgeliefertsein des Menschen an die Allmacht des »das Man« gelangt. Daß ein solches Zusammentreffen innerhalb dieser Gegensätzlichkeit (oder diese Gegensätzlichkeit innerhalb einer sehr ähnlichen Weltbetrachtung) nicht zufällig ist, wird um so einleuchtender, je mehr wir über die Erkenntniswege klar werden, die zu solchen Ergebnissen führen. Das konsequente Ausschalten einer jeden gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis bei eminent sozialen Phänomenen, was ihre zeitbedingten Merkmale notwendig ins Zeitlose hinaufschraubt, ist ja nur eine methodologische Konsequenz der fundamentalen Betrachtungsweise, der prinzipiellen Ausschaltung eines jeden Ansichseienden aus dem Bereich beider Philosophien. Wir verweisen an dieser Stelle bloß darauf, daß Wittgenstein und Heidegger einmütig, fast mit denselben Worten eine jede Betrachtung des Was der Gegenstände, wohinter immer ontologische Motive verborgen sind, ablehnen und an der Erkenntnis des Wie als der allein möglichen festhalten.[14] Es versteht sich von selbst, daß bei jedem bloß praktizistischen Gebrauch der Gegenstände, also bei jeder Manipulation notwendig das Wie sich in den Vordergrund drängt. Ebenso klar ist es aber, daß jede gesellschaftlich-geschichtliche, kritische, real genetische Betrachtungsweise leicht darauf kommt, daß das unmittelbare Wie Resultat, Äußerungsweise sehr verschiedenartiger realer Kräf-

14 Ebd., S. 27 und Wittgenstein, a. a. O., S. 48.

tekomplexe ist, wobei seine jeweils aktuelle Funktion, das unmittelbare Wie oft geradezu ins Entgegengesetzte umschlagen kann. (Zinskapital in vorkapitalistischen Wirtschaftssystemen und im Kapitalismus.) Die methodologische Willkür der Wesensschau mit ihrem »In-Klammer-Setzen« der Wirklichkeit zeigt sich hier von einer neuen Seite, aber die Ausschaltung der Wirklichkeit im Neopositivismus (Ersetzen der Kausalität durch funktionelle Beziehung) führt infolge der methodologischen Verwandtschaft zu ähnlichen Willkürlichkeiten.

Diese Willkür zeichnet sich ganz deutlich dort ab, wo Heidegger das Weltreich des »das Man« einfach mit der Öffentlichkeit identifiziert. Das ist, wie wir gesehen haben, ohne Frage eine wichtige Tendenz der sozialen Manipulation: der Kapitalismus will eine »öffentliche Meinung« zustande bringen, um den Markt den Interessen des großen Aufschwungs der Konsumtionsmittelindustrie und der kapitalistisch gewordenen Dienste entsprechend zu beherrschen und zu regulieren; um z. B. das, was Th. Veblen Prestigekonsumtion genannt hat immer energischer in die Höhe zu treiben. Daß diese Tendenz sich auch im politischen Leben als Wille zum Dirigieren der »Massendemokratie« auswirkt, haben wir ebenfalls gesehen. Wenn nun Heidegger aus einer so tief zeitbedingten Tendenz den ontologischen Grundfaktor eines jeden menschlichen Lebens überhaupt macht, so kann man darin getrost einen typischen Fall der Willkür als methodologischer Grundlage der Phänomenologie erblicken. Natürlich erhält bei Heidegger dieses Phänomen eine entgegengesetzte, eine negative Bewertung, aber das ändert nichts daran, daß aus einer typisch zeitgebundenen Erscheinung ein überzeitliches ontologisches Fundament des Daseins (des menschlichen Lebens) gemacht wird. Ja, das Moment der Willkür wird dadurch noch verstärkt, denn selbst im falschen Bewußtsein der Manager auf dem Gebiet der ökonomischen oder politischen öffentlichen Meinung ist eine klarere Einsicht in die wirklichen gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhänge vorhanden als in den ontologischen Verallgemeinerungen Heideggers. Daß seine Verallgemeinerung einen so scharfen antidemokratischen Gefühlsakzent besitzt, wie dies nur ein Teil der praktischen Manager für opportun hält offen auszusprechen, sei nur am Rande bemerkt; dabei ist die Selbstverständlichkeit in der ontologischen Gleichsetzung von Öffentlichkeit und Uneigentlichkeit für die Willkür als methodologische Grundlage der Phänomenologie ebenfalls charakteristisch.

Der für Heideggers Wirkung so wichtige Kontrast von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Menschen in einer vom »das Man« manipulierten Welt ist im Grunde eine ethische Fragestellung, die notwendigerweise, wie wir später sehen werden, auch bei ihm in eine Alternative des »Was tun?« ausklingen muß. Wir

lassen vorerst den ethischen Gehalt beiseite und richten unsere Aufmerksamkeit nur auf das Dilemma von eigentlich und uneigentlich in einer entfremdeten Wirklichkeit. Es handelt sich dabei um das Zentralproblem einer philosophischen Anthropologie, der Heidegger in »Sein und Zeit« infolge der ontologischen Zentralstelle des Daseins sowieso zustrebt. In seiner Monographie über Kant kommt er allerdings ausführlich auf die Frage einer philosophischen Anthropologie zu sprechen und äußert über sie einige methodologische Bedenken. Diese scheinen sich aber auf Kants und Schelers Anthropologien zu konzentrieren, und Heidegger gibt hier keine Anleitung dazu, diese Bemerkungen auch auf die Ontologie des Daseins in seinem Hauptwerk zu beziehen. Jedenfalls fallen aber hier über den Menschen als Gegenstand der Ontologie einige Äußerungen, die geeignet sind, die Problematik das Daseins näher zu beleuchten. »Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden, wie der unsrigen.«[15] Die Unbekanntheit, die Unerkennbarkeit des Menschen ist ein geistiges Allgemeingut des Existentialismus; sie spielt z. B. auch bei Jaspers eine wichtige Rolle. Objektiv strukturell betrachtet ist sie in »Sein und Zeit« eine direkte Folge der Herrschaft des »das Man«: jede äußere und innere Aktion des Menschen ist von der Manipuliertheit bestimmt. Wird hier eine ontologisch in Betracht kommende Negation angenommen, so kann sie nur darin begründet sein, daß die in dieser Welt allgemein herrschende Entfremdung zwar etwas onthologisch Relevantes über den Menschen aussagt, ein »Existenzial« ist, daß aber zugleich das ontologische Wesen des Menschen auch etwas Anderes, Entgegengesetztes enthält, und der Mensch (das Dasein) nur als Schnittpunkt dieser Gegensätze ontologisch erschöpfend charakterisiert werden kann. Diese Grundfrage, die – besonders in der späteren Entwicklung Heideggers –, die Gestalt des Gegensatzes von Sein und Seienden erhält, erscheint in »Sein und Zeit« wesentlich in diesem Zusammenhang. Der von uns bereits hervorgehobene phänomenologische Ausgangspunkt, daß die Erscheinung das Wesen nicht nur offenbaren, sondern auch verbergen, verdecken kann, zielt bereits auf diesen Gegegensatz. Um ihn richtig verstehen und bewerten zu können, muß man seinen Sinn, so wie dieser in Heideggers Denken figuriert, genauer erfassen: er hat bei ihm einen streng kontradiktorischen Charakter. Nun wissen wir seit Hegel, daß der Unterschied von Konträr und Kontradiktorisch für die Dialektik ohne Bedeutung ist.[16] Diese richtige dialektische Auffassung steht aber dem Denken Heideggers ganz fern. Er konfrontiert im Denken die Wider-

15 Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/Main, 1951, S. 189.
16 Hegel: Enzyklopädie, § 165.

sprüchlichkeit von Seienden und Sein, von uneigentlichem und eigentlichem Dasein, aber die dialektische Bewegung, das wechselseitige Umschlagen der gegensätzlichen Kategorien ineinander ist seiner philosophischen Einstellung völlig fremd. Besonders in »Sein und Zeit« steht er in den Fragen der Dialektik ganz unter dem Einfluß von Kierkegaards Hegel-Kritik. In dieser wird aber vor allem das dialektische Umschlagen der Kategorien ineinander abgelehnt, um an ihre Stellung jeweils starre formal-logisch-theologisch unüberbrückbare Alternativen zu stellen, die dann religiös-irrationalistisch entschieden werden sollen. Eine methodologische Verknüpfung von erstarrter formaler Logik und irrationalistischen Inhalten ist also nichts neues in der Geschichte der Philosophie. Die Denktraditionen Heideggers legen ihm auf diese Weise das Erstarrtmachen kontradiktorischer Begriffe sehr nahe. So ist es auch im eben angeführten Fall.

Heidegger beruft sich in »Sein und Zeit« nur in einer Anmerkung auf Kierkegaard, kritisiert dort dessen ontologische Abhängigkeit von Hegel und findet, daß seine erbaulichen Schriften ontologisch mehr bieten als seine philosophischen.[17] Das ist durchaus verständlich. Kierkegaard polemisierte gegen den Hegelschen Versuch, die Wesensinhalte des Christentums in den dialektischen Gang seiner Philosophie einzufügen und sie dadurch rational zu retten. Als Kierkegaard gegen die protestantische Kirche selbst auftrat, erhält sein religiöser Irrationalismus eine reinere Form. Dieser wirkt nun auf Heidegger, der ihn dann von allen konkreten christlichen Inhalten zu reinigen versucht. Damit werden Heideggers Kategorien noch abstrakter und zugleich noch irrationalistischer als die Kierkegaards, dessen konkret theologischen Formen und Inhalte verschwinden, obwohl der unüberbrückbare theologische Gegensatz zwischen irdisch-diesseitiger Unlösbarkeit und transzendenter Lösbarkeit der praktisch-menschlichen Probleme in strukturell fundierender Weise erhalten bleibt und Heideggers gesamte Begriffbildung entscheidend bestimmt.

Seine Theologie ohne Gott erhält ihre höchste und einflußreichste Form in den zentralen, abstraktesten und entleertesten Kategorien einer Ontologie, im Sein und im Nichts. Heidegger ist sich darüber im klaren, daß das Problem des Nichts von der Wissenschaft gar nicht zu stellen ist. (Wir werden darauf bei Behandlung von Hegels Logik ausführlich eingehen.) Er stellt die Frage danach auch tatsächlich in einer rein theologischen Weise: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«[18] Eine Frage, die nur theologisch gestellt werden kann, denn

17 Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 235.
18 Heidegger: Was ist Metaphysik? Frankfurt/Main, 1949, S. 21.

ihr Sinn ist kein kausales Warum, sondern ein teleologisches Wozu. Erst von hier aus kann eine Ableitung des Nichts aus der Verneinung bestritten und die Behauptung aufgestellt werden: »das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.« Dadurch gerät Heidegger – auf dem Niveau der bescheidensten diesseitigen Objektivität und Rationalität – in die größten Schwierigkeiten. Wenn das »Nichts die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden« ist, so ist hier, wie er selbst zugibt, eine für das Denken unmögliche Aufgabe gestellt. Er weicht auch sofort in die Richtung seiner anthropozentrischen Ontologie (Mensch als Dasein) aus: »Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein.«[19] Jetzt ist es bereits ein Kinderspiel, menschliche Affekte und innere Zustände als Grundphänomene zu nehmen, durch ihre phänomenologische Analyse zum Nichts als ontologischen Kategorie zu gelangen. So spricht Heidegger von der Langeweile und vor allem von der Angst: »Die Angst offenbart das Nichts.« Diese rein subjektive Position kann nunmehr vermittels der Wesensschau ungehindert in die ontologische These verallgemeinert werden: »Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.«[20] An die Stelle des Deus absconditus beim späten Kierkegaard tritt, terminologisch verschieden, aber ontologisch gleichwertig das Nichts (und das ihm entsprechende, jedem Seienden völlig transzendente Sein); das ändert aber nur stimmungsgemäß, nur in »atheistisch« klingender Sprache die Position Kierkegaards. Heideggers Fragen und Antworten haben einen ebenso theologischen Charakter wie die seinen.

Diese theologische Methode erhält ihre weitere ontologische Gestalt in einer der berühmtesten und einflußreichsten Kategorien Heideggers, in der der Geworfenheit, deren Zusammenhang mit der eben analysierten Auffassung des Nichts keines Kommentars bedarf: Geworfenheit ist der Schöpfungsakt eines nichtseienden Gottes. Wieder muß ihr kontradiktorischer Charakter im Verhältnis zum Dasein hervorgehoben werden. So wie es seiend ist, kennt es keine Genesis und keine Perspektive. »Das pure ›daß es ist‹ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel.« In einer davon völlig unabhängigen Weise kann von einer »stimmungsmäßigen Erschlossenheit des Seins« gesprochen werden. (Die Stimmungsmäßigkeit ist wieder gut Kierkegaardisch.) Aus dieser Lage ist die Geworfenheit zu verstehen: »Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ›Daß es ist‹

19 Ebd., S. 27–28.
20 Ebd., S. 29 und S. 32.

nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-Sein, das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten ... *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.*«[21] Damit ist das endgültige Eingesperrtsein des diesseitigen Daseins in die Welt des »das Man« ausgesprochen. Es besitzt eine bloß faktische Existenz, die kein Woher und Wohin kennt – was könnte seinen Aktionen Inhalt oder Richtung geben? Jede echt philosophische Theorie der Praxis aus der Vergangenheit, selbst wenn sie derart transzendent verankert ist, wie die Kants, kennt eine Perspektive (ein Wohin) als Orientierungspunkt, die die Aktionen des Menschen, in denen er sich, wenn nötig, gegen seine Umgebung wehrt, letzten Endes bestimmt. In der Welt der Heideggerschen Uneigentlichkeit, in der des »das Man«, handelt jeder Mensch nach Impulsen, die er rein von außen empfängt, das heißt er wird manipuliert. Wenn nun Heidegger dieses uneigentliche Dasein, mit Recht, ablehnt, so müßte er Inhalt und Richtung der Auflehnung gegen »das Man«, den Weg der Eigentlichkeit angeben. Denn in jedem philosophischen Nachdenken über die menschliche Praxis wird diese – bewußt oder unbewußt, im Rahmen des Systems oder es sprengend – letzten Endes aus dem Woher (Genesis, Geschichte, Gesellschaft) und deren Wohin (Perspektive) abgeleitet. Die Geworfenheit, als existentialistischer Genesisersatz, versperrt jedoch jeden Weg dazu. Sie zeigt ontologisch das völlig entfremdete Wesen dieses Daseins auf, macht aber daraus – im Rahmen des diesseitigen realen Lebens – etwas Endgültiges, Unaufhebbares.

Man muß allerdings zugeben: Heidegger will einen solchen Weg angeben: den des Seins zum Tode. Auch zeichnet sich dieser Weg durch den Kontrast mit dem entgegengesetzten ab. Die Stimme des »das Man« wird immer wieder die des Todes übertönen, die Uneigentlichkeit die der Eigentlichkeit. Heidegger sagt: »Das Man setzt sich aber zugleich mit dieser das Dasein von seinem Tod abdrängenden Beruhigung in Recht und Ansehen durch die stillschweigende Regelung der Art, wie *man* sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat. Schon das ›Denken an den Tod‹ gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.*«[22] Dagegen erscheint der Akt der Befreiung des Daseins von der Herrschaft des das Man so: »*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge*

21 Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 134–135.
22 Ebd., S. 254.

primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.«[23] Hier sollen nun die ethisch aktiven Kategorien Heideggers (Gewissen, Entschlossenheit) zur Geltung gelangen. Sie haben aber dieselbe hohle Abstraktheit wie die entfremdete Welt. Und ihre Beziehung zur entfremdeten Wirklichkeit ist ebenso unaufhebbar dualistisch, wie in jeder Theologie das Verhältnis des Kreatürlichen zum Göttlichen ist. Bei Heidegger fehlt zwar Gott, aber der Gegensatz des Eigentlichen zum Uneigentlichen bleibt hinter einem manichäischen Dualismus um Nichts zurück. »Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten.«[24] Die Entschlossenheit ist – nicht konkret empirisch, was sehr wohl sein kann, sondern ontologisch – zur völligen Unwirksamkeit verdammt.

Man muß zugeben, Heidegger streift hier eine wirkliche Frage. Je mehr das Leben der Menschheit entfremdet ist, desto stärker steht der Tod im Mittelpunkt ihrer bewußten Lebensprobleme. Allein auch hier wird die Sache selbst durch die Heideggersche Einstellung und Methode abstrahierend entstellt. Es ist eine wichtige Lebenstatsache, daß nur ein sinnvolles Leben mit einem sinnvollen Tod enden kann. Darum hat Spinoza mit Recht gesagt, daß sich die echte Philosophie mit dem Leben und nicht mit dem Tod befassen soll; darum hat schon Epikur scharf und nur scheinbar paradox betont, daß der Lebende nichts mit dem Tod zu tun hat, eben weil er lebt. In beiden großen Fällen ist freilich – ethisch-irdisch – eine Lebensführung vorgezeichnet, die ein solches Verhalten vom lebenden Menschen aus erst möglich macht. Bei Heidegger ist aber der Mensch dem »das Man« verfallen und von ihm kann er nur Wesensloses und Lügenhaftigkeit über Leben und Tod erfahren. Heidegger will nun mit dem Gerichtetsein auf den Tod dieses Lügengewebe zerreißen, aus der Verfallenheit in das Eigentliche gelangen. Vorausgesetzt, daß aus menschlichen Quellen, die in der Wirklichkeit existieren, höchstens in der manipulierten Welt verkümmern und irregeleitet werden, wovon aber in der Heideggerschen Ontologie keine Spur vorhanden ist, der Wille zu einem solchen Handeln entsteht, ist die Ontologie Heideggers unfähig, ihm eine Direktion zu zeigen. Denn das Einzige, was er den Verführungen zum Uneigentlichen des »das Man« konkret gegenüberstellt, ist die Angst. Heidegger sagt: »... wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. Daß

23 Ebd., S. 266.
24 Ebd., S. 299.

es seinem Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst ›vor‹ dem eigensten unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-Sein selbst. Das Warum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige ›schwache‹ Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existentiale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.«[25] Auch diese Angst ist völlig inhaltslos und richtungslos. Man mag sie als Eigentliches verbal noch so entschieden der uneigentlichen Furcht gegenüberstellen, daraus kann kein Inhalt, keine Richtung für das wirkliche Leben gewonnen werden. Soweit die Angst nicht nur einer der vielen gleichmöglichen Affekte innerhalb der manipulierten Welt ist, ist sie bloß ein formal enttheologisierter theologischer Begriff. Dort hatte sie – z. B. bei Kierkegaards Abraham – einen genauen Sinn und führte auch konsequenter Weise zu einer konkreten Aktion. Durch die bloße Enttheologisierung kann sie aber keinen neuen, nunmehr diesseitigen Sinn gewinnen; sie wird vielmehr völlig inhaltslos, ins Nichts zerfließend. Sie kann nicht mehr, wie bei Kierkegaards Abraham, zu Taten inspirieren, sie ist, besten Falls, ein rein innerlich bleibender, zu nichts verpflichtender, hohler und abstrakter Protest gegen den sinnlos lauten Lärm der Welt des »das Man«. Was Heidegger an Schweigen Wittgensteins artikuliert, ist – letzten Endes – um nichts konkreter und artikulierter als dieses Schweigen selbst gewesen ist.

Hier zeigt sich eine weitere Tendenz im Denken, die wiederum den Existentialismus mit dem Neopositivismus verbindet: die Verarmung der Welt der Kategorien. Bei wirklich großen Denkern, wie Aristoteles, Hegel oder Marx kann im Kosmos ihrer Kategorienwelt der Maßstab für das wirklich philosophische Erfassen der Wirklichkeit gefunden werden. Man berufe sich nicht darauf, wie faszinierend etwa die Vorsokratiker wirken, obwohl (oder weil) ihre ganze Weltauffassung sich oft in je eine einzige Kategorie zusammenballt. In dieser Faszination ergreift einen das Pathos der philosophischen Entdeckung der Wirklichkeit, als zugänglichen Objekts für das menschliche Denken. Nachdem

25 Ebd., S. 251.

aber dieser Durchbruch einmal vollzogen war, nachdem ernsthafte und erfolgreiche Anstrengungen vollbracht wurden, den bewegten Reichtum der Wirklichkeit begrifflich zu widerspiegeln, auf den Begriff zu bringen, gibt es keinen Weg mehr zurück in diese Einfachheit, in das Auf-einen-Ton-Gestimmtsein der Anfänge. Der spätere Heidegger versucht das immer wieder, aber das gedankliche Degradieren des Seienden (und damit der eigentlichen konkreten Wirklichkeit in ihrem kategoriellen Reichtum) zugunsten des reinen und bloß abstrakten Seins, in welchem alles Konkrete der Wirklichkeit, das sich in den Kategoriensystemen der großen Denker begrifflich widerspiegelt, vollkommen ausgelöscht ist, das zu einem inhaltsentleerten Überhaupt subjektiv erhöht, objektiv erniedrigt wurde, muß in eine Sackgasse führen. Dieser Feststellung widerspricht keineswegs, daß sowohl das Denken Heideggers, wie das des Neopositivismus massenhaft rein methodologische Manipulationskategorien produzieren und damit den Weg zur abstrakten Wüste ihrer Ankunft äußerst verschlungen und kompliziert machen; ob es sich dabei um kollektiv, gewissermaßen auf dem laufenden Band hergestellte semantische Kategorien handelt, wie beim Neopositivismus, oder um mit handwerklicher Akribie gebastelte phänomenologische Sprachbildungen, läuft auf dasselbe hinaus: mit einem großen Aufwand von Scharfsinn werden wir zur gedanklichen Leere einer gedanklich kunstvoll entwirklichten »Wirklichkeit« geführt. Die kategorielle Armut ist nur das abschließende Ergebnis des Verhaltens beider Richtungen zum Ansichseienden. Die schönste Landschaft kann nicht zum Bild werden, wenn man ihr den Rücken zukehrt.

Formell angesehen ist damit die Problembehandlung noch nicht abgeschlossen. Denn Heidegger führt erst jetzt seine entscheidenden – auf Konkretion angelegten – Kategorien ein: Zeit und Geschichtlichkeit. Da jedoch seine Welt, sowohl die negativ wie die positiv bewertete ontologisch bereits fix charakterisiert ist, müssen diese Zusätze bloße Zutaten bleiben und können keine Anreicherung des bereits fertigen Kategoriensystems bewerkstelligen. Schon darum nicht, weil sowohl Zeit wie Geschichtlichkeit wiederum nicht in ihrem Ansichsein aufgesucht, sondern subjektivistisch gemacht und darum verzerrt, gewaltsam den bisher erreichten Existential-Modellen angepaßt werden. Wie die meisten Philosophen seiner Zeit – man denke etwa an Bergson oder Klages – lehnt Heidegger den »vulgären« Zeitbegriff ab und konstituiert einen eigenen »eigentlichen«. Auf die Differenzen mit etwa Bergson lohnt es sich nicht näher einzugehen, da beide in der allein ausschlaggebenden ontologischen Frage doch einig sind. Wenn Heidegger an entscheidender Stelle sagt: »Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesene-

gegenwärtigende Zukunft«,[26] so ist sein Zeitbegriff ebenso wenig eine gedankliche Zusammenfassung der objektiven Zeit, sondern bloß eine neue Form der subjektiven, der vom Erlebnis aus betrachteten, wie die seiner Zeitgenossen. Auch hier ist auf den ersten Anschein der Gegensatz zum Neopositivismus sehr groß. Auf die ontologische Wesensfrage bezogen stehen die beiden Standpunkte einander doch recht nahe; denn ob die wirkliche Zeit durch Zeitmessung oder durch Zeiterlebnis ersetzt wird, macht gerade ontologisch keinen entscheidenden Unterschied: in beiden Fällen tritt eine letzthin subjektive Widerspiegelung an die Stelle der an sich seienden Wirklichkeit. Ebenso ist es mit der Geschichtlichkeit bestellt. Auch hier lehnt Heidegger die wirkliche Geschichte als »vulgäre« ab und reduziert die Geschichtlichkeit auf jene ontologischen Aufstellungen, die uns bereits bekannt sind: *»Das eigentliche Sein zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.«*[27] Zeit und Geschichtlichkeit fügen also den bereits behandelten ontologischen Kategorien – Geworfenheit, Sein zum Tode etc. – keine wesentlich neuen inhaltlichen Bestimmungen hinzu. Die abstrakte Armut dieses Kategoriensystems bleibt auch nach Einführung von Zeit und Geschichtlichkeit unverändert bestehen.

Die lang andauernde und auch heute noch nicht erloschene Wirkung des Existenzialismus steht also, gerade in und infolge der hier aufgezeigten Gegensätzlichkeit, in engster Verbundenheit zu der des Neopositivismus. Es sind sehr verschiedene Gründe, die die jetzt lebenden Menschen dazu veranlassen, die Frage der Wirklichkeit im Denken und im Leben abzulehnen. Teils liegt dieser Grund in einer Zufriedenheit mit der Manipuliertheit aller Lebensäußerungen, teils in der Abkehr von ihr; jedoch in einer Abkehr, die von der Vergeblichkeit, sich aus der Entfremdung zu befreien, innerlich tief überzeugt ist, die deshalb gerade in der Aussichtslosigkeit der eigenen Auflehnung eine innere Selbstbestätigung sucht und findet. Das trifft sicherlich auf die normale und durchschnittliche Anhängerschaft beider Richtungen zu, ihr Aktionsradius ist aber noch breiter und dehnt sich auch auf manche aus, die ehrlich bestrebt sind, eine wirkliche Verbindung mit der Wirklichkeit gedanklich und vor allem praktisch herzustellen. In solchen Fällen zeigt es sich, wie tief die antiontologischen Vorurteile in der unmittelbar gegebenen Erscheinungsoberfläche des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens verankert sind, wie schwer es ist, wie gewaltige geistige Anstrengungen es kostet, sich von diesem Schein radikal loszulösen. Nur um diese Lage ein wenig näher zu beleuchten und nicht um sein Denksystem, das sich ja sowieso in

26 Ebd., S. 350.
27 Ebd., S. 386.

einem Übergangsstadium befindet, zu charakterisieren, sei hier mit einigen Worten auf Sartre hingewiesen. Daß sein Ausgangspunkt der Existentialismus von Heidegger und Jaspers war, ist allgemein bekannt. Ebenso bekannt ist es, daß er sich in der letzten Zeit sehr energisch dem Marxismus angenähert hat und diese seine Überzeugung – darin unterscheidet er sich sehr scharf und sehr zu seinem Vorteil von der Masse der gewöhnlichen Unzufriedenheit – mit großer Tapferkeit und Entschiedenheit in Praxis umgesetzt hat. Man kann also diese Wendung Sartres zum Marxismus, die sich in wichtigen und gefährlichen Taten bewährt hat, nur mit der größten Hochachtung verfolgen. Sein Verhalten in der Praxis hat weder mit der Manager-Selbstgefälligkeit der Neopositivisten noch mit der Apologie der a priori ohnmächtigen Revolte gegen die Entfremdung im »klassischen« Existentialismus etwas zu tun.

Wir wiederholen: hier kann unmöglich von einer Analyse oder Kritik der neuen Position Sartres die Rede sein. Der Zweck dieser Betrachtung, deren einleitender, die gegenwärtige Lage der Ontologie behandelnder Teil in der Untersuchung der Anschauungen von Marx über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins ausläuft, ist ja bloß, ein kritisches Bild vom gegenwärtigen Stand des Problems zu geben, um den unzerreißbaren, aber dialektischen widerspruchsvollen Zusammenhang zwischen allgemeiner Ontologie (Ontologie des Naturseins) und Ontologie des gesellschaftlichen Seins theoretisch begründen zu können. In diesem Zusammenhang muß also darauf hingewiesen werden, daß auch Sartres neues Werk ontologisch sich nicht von den Vorurteilen des Neopositivismus und des Existentialismus losgelöst hat. Übereinstimmungen mit dem Marxismus in Fragen, die rein gesellschaftliche und geschichtliche Phänomene betreffen, können diese ontologische Gegensätzlichkeit nicht aus der Welt schaffen. Der Zentralpunkt solcher Kontroversen ist der Komplex einer Dialektik in der Natur. Da für Marx die Dialektik kein bloßes Erkenntnisprinzip ist, sondern die objektive Gesetzlichkeit einer jeden Wirklichkeit, kann eine so geartete Dialektik in der Gesellschaft nicht vorhanden sein und funktionieren, ohne eine entsprechende ontologische »Vorgeschichte« in der anorganischen und organischen Natur gehabt zu haben. Die ontologisch aufgefaßte Dialektik ist sinnlos, wenn sie nicht universell ist. Diese Allgemeinheit bedeutet natürlich kein schlichtes Gleichheitszeichen zwischen Dialektik in der Natur und in der Gesellschaft; auch hier gilt die Feststellung Hegels von der Identität der Identität und der Nichtidentität. Über den konkreten Charakter dieser Zusammenhänge können wir erst bei der Behandlung der Marxschen Ontologie sprechen, hier kann nur auf ihr Daß und nicht auf ihr Wie hingewiesen werden. Diese Fragen müssen jedoch schon hier wenigstens erwähnt werden, weil es sich dabei um einen bestimmenden Gegensatz zwischen Marxis-

mus und heute herrschenden philosophischen Richtungen, so vor allem Neopositivismus und Existentialismus handelt.[28] Diese Frage hat für die gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen Sartres eine um so größere Bedeutung, als eines seiner Ziele das Schaffen einer philosophischen Anthropologie ist. Nun ist aber – im engsten Konnex mit der ausschließlichen Zentrierung des ontologisch Belangvollen auf den Menschen und seine Welt – der Existentialismus, wie wir gesehen haben zur irrationalistischen und abstrakt leeren Konzeption in bezug auf die reale Genesis des ontologisch in Betracht kommenden Menschen gelangt und er hat damit – gewollt oder ungewollt – aus der Philosophie eine idealistisch irrationalistische Anthropologie gemacht. Ohne einen entscheidenden Bruch mit dieser Konzeption und ihren philosophischen Voraussetzungen kann der methodologische Weg zur konkreten Erfassung des Menschen im anthropologischen und gesellschaftlichen Sinn – beides ist untrennbar – nicht freigelegt werden: ohne eine dialektische Ontologie der Natur kann keine dialektische Ontologie des Menschen und der Gesellschaft begründet werden.

Das letzte Werk Sartres versucht aber gerade das Ablehnen der Dialektik in der Natur mit einer Dialektik des Menschen und der Gesellschaft zu vereinen. Die Negation selbst wird ganz unmißverständlich ausgesprochen. »Und wir haben gesehen«, sagt Sartre zusammenfassend, »daß man in der Natur bloß die Dialektik findet, die man in sie hineingelegt hat.«[29] Damit will Sartre nicht a limine leugnen, daß in der Natur dialektische Zusammenhänge auffindbar wären. Aber bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse stehe es jedem frei, daran zu glauben oder nicht zu glauben; in der unorganischen Natur handelt es sich jedenfalls um außerwissenschaftliche Behauptungen.[30] Abgesehen davon, daß, wie wir später sehen werden, die ontologischen Feststellungen sehr oft ihrer wissenschaftlichen Begründbarkeit vorangehen, die sie, wenn erfolgt, natürlich vielfach konkretisieren und auch modifizieren können und werden, zeigt Sartres Schrift, daß er in manchen Fragen nicht nur seine existentialistischen Voraussetzungen unverändert aufbewahrt hat, sondern dementsprechend auch vielfach in neopositivistischen Vorurteilen befangen bleibt. So reklamiert er für den Existentialismus die Erkenntnis der ontologischen Priorität des Seins dem Bewußtsein gegenüber. Dieser Anspruch kann aber nur in einer so weit getriebenen phänomenologischen

28 Ich fühle mich verpflichtet, auch hier zu erklären, daß mein 1923 erschienenes Buch »Geschichte und Klassenbewußtsein« zur Erweckung von Illusionen beigetragen hat, man könne – im philosophischen Sinn – Anhänger des Marxismus sein und zugleich die Dialektik in der Natur leugnen.

29 J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris 1960, S. 127.

30 Ebd., S. 129.

Abstraktion haltbar scheinen, in der die realen, echt seinsmäßigen Züge des Ansichseienden bis zur Unkenntlichkeit verblassen. Auch Heidegger könnte ja mit seiner Bestimmung des Menschen als Dasein von einer ontologischen Priorität des Seins sprechen, obwohl, wie wir gesehen haben, der ontologische Sinn dieses Daseins geradezu den Gegensatz einer solchen Priorität zeigt.

In diese These sind aber auch neopositivistische Vorurteile eingebaut. In den die Konkretisierung bezweckenden weiteren Ausführungen sagt Sartre z. B.: »Die einzige Erkenntnistheorie, die heute gültig sein könnte, ist die, die sich auf diese Wahrheit der Mikrophysik gründet: ›der Experimentator ist ein Bestandteil des experimentalen Systems‹. Sie ist die einzige, die die Entfernung einer jeden idealistischen Illusion gestattet, die einzige, die den wirklichen Menschen in der wirklichen Welt aufzeigt.«[31] Das ist aber bloß ein neopositivistisches Vorurteil, das besonders in der philosophischen Popularisierung der Heisenbergschen »Unsicherheitsrelation«, zusammen mit dem »freien Willen« der Partikel, verbreitet wurde, von dem sich besonnene Naturforscher klar abgrenzen. Auch in der Mikrophysik wirken ausschließlich physikalische Realitäten aufeinander, wozu freilich auch die Meßbedingungen, Meßmittel etc., als physikalische Gegenstände, die die Messung beeinflussen können, gehören. Der Beobachter selbst ist aber hier ebenso bloß Arrangeur oder Registrator objektiv physikalischer Begebenheiten, wie in der Makrophysik. Sartres Behauptung zeigt deutlich, wie stark er sich gegen die ontologische Annahme einer selbstgesetzlichen Natur, die völlig unabhängig vom Menschen sich als immanentes Sein bewegt, wehrt. Das ist eine entscheidende Frage der Ontologie, allerdings eine, in welcher Neopositivismus und Existentialismus bei allen ihren sonstigen Differenzen konform gehen. Diese Position kann man in vielen entscheidenden Stellungnahmen auch des neuen Werks von Sartre wahrnehmen. Wir heben nur zum Abschluß eine Bemerkung über die Zeit hervor, die genau zeigt, wie stark auch seine heutigen Anschauungen von der Heideggerschen Konzeption der »eigentlichen«, der nicht »vulgären« Zeit bestimmt sind, wie sehr sie – wieder in Übereinstimmung mit dem Neopositivismus – jede ontologische Objektivität der Zeit leugnen. Sartre sagt: »Man muß wirklich verstehen, daß weder die Menschen noch ihre Aktivitäten *in der Zeit* sind, daß dagegen die Zeit, als konkrete Charakteristik der Geschichte, von den Menschen gemacht ist, auf der Basis ihrer originellen Temporisation.«[32] Der Unterschied zu Heidegger besteht hier in Nuancen, die innerhalb des Existentialismus interessant sein mögen, für unsere Fragestellung jedoch nicht von Belang

31 Ebd., S. 30.

32 Ebd., S. 69.

sind, da die außermenschliche Welt auch hier jede ontologische Bedeutung verloren hat, subjektiviert ist. Bei allen äußeren Gegensätzen ist diese gesellschaftlich-moralisch-geschichtlich subjektivierte Zeit eine Zwillingsschwester jener, die im Neopositivismus aus der Identifizierung der Zeitmessung mit der Zeit selbst, letztere völlig verdrängend, entsteht. Beide sind – aus verschiedenen Zwecksetzungen stammend und darum verschieden akzentuiert – subjektive Manipulationsformen, die das ontologisch Objektive zu verdrängen berufen sind.

4. Die Philosophie der Gegenwart und das religiöse Bedürfnis

Die zeitgeschichtliche polar-gegensätzliche Zusammengehörigkeit von Neopositivismus und Existentialismus zeigt sich am klarsten in der – ebenso polar-gegensätzlichen – gedanklichen Koexistenz der extrem nominalistischen Manipulationstechnik in der Erkenntnis einer jeden Phänomengruppe, die man sich als objektivierbar vorstellen kann (also auch in der des menschlichen Verhaltens) einerseits und in der irrationalistischen Auffassung von allem, was außerhalb dieses Kreises liegt andererseits. In beiden Fällen erscheint als Hauptfeind: eine rationell erfaßbare Ontologie. Ob diese bloß als »unwissenschaftlich« abgelehnt wird, oder ob man etwas Entgegengesetztes durch irrationalistische »Intuition« zu erreichen denkt, steht von diesem Standpunkt auf derselben Ebene: auf der der rein theoretischen Stellungnahme zu den ontologischen Problemen, auf der der Ablehnung der Möglichkeit eines rational ontologisch fundierten Weltbilds. Mit alledem ist jedoch, auch wenn ausführlicher als hier geschildert, nur eine Seite des Problems berührt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die ontologischen Probleme keineswegs bloß rein theoretischen Charakters sind, obwohl natürlich die theoretische Richtigkeit ausschlaggebend für die Ausweitung ins Praktische, ins Ethische sein muß. Denn einerlei, wie weit es den einzelnen handelnden Menschen bewußt ist, jeder Mensch vollbringt jede seiner Taten in der Wirklichkeit verbunden, weshalb auch das Bild, das das betreffende Subjekt der Praxis von dieser Wirklichkeit (von ihrem ontologischen Charakter) hat, für Motive, vorausberechnete Folgen etc. der Tat, nie gleichgültig sein kann. Nie spielt sich der Entschluß eines Menschen im luftleeren Raum eines kategorischen Imperativs, einer existentialistischen freien Entscheidung ab; dabei soll noch bedacht werden, daß auch ein solcher »rein moralischer«, rein innerlicher Beziehungspunkt für Entscheidungen höchst konkrete ontologische Voraussetzungen hat. Das ist das weiteste und wichtigste Feld der Beziehungen zwischen Ontologie und Praxis. Da seine Behandlung ein tieferes Eingehen auf die Probleme der Ethik voraussetzt, muß es von unseren gegenwärtigen Gedankengängen ausscheiden; es wird erst im

Rahmen der Ethik untersucht werden können. Das ist um so bedauerlicher, weil für das Problem, das uns jetzt interessiert, für die Beziehung von Ontologie und Religion gerade die Beziehung der Ontologie zur Praxis eine entscheidende Rolle spielt. Die Aufbewahrung, das Verblassen, das Verschwinden von ontologischen Kategorien innerhalb eines religiösen Systems hängt nämlich in erster Reihe davon ab, wie diese sich im Alltagsleben der Menschen durchzusetzen imstande sind: die rein theoretische Einsicht, das rein theoretische Bejahen oder Verneinen von ontologischen Kategorien hat daneben zumeist ein bloß sekundäres Gewicht. Die Beschränktheit unserer gegenwärtigen Fragestellung zwingt uns indessen zu dieser unvollständigen Behandlung, deren Fehlerquellen uns fortwährend bewußt bleiben.

Aber auch innerhalb einer solchen Verengung der Aufgabe bleibt noch eine offenstehende Lücke. Wenn von Wissenschaft und Philosophie die Rede ist, ist es methodologisch selbstverständlich, bloß oder vor allem die repräsentativsten Vertreter bestimmter Richtungen heranzuziehen. Die Religion hat auch in dieser rein theoretischen Hinsicht eine andere Wirkungsstruktur als die rein theoretischen Disziplinen. Es ist natürlich unvermeidlich, ihren geistigen Stand aus den Anschauungen ihrer wichtigsten theoretischen Vertreter abzulesen, wie in der Gegenwart sehr oft Lebendigsein oder Absterben einer Religion sich aber in entscheidender Weise darin zeigt, wie die großen Massen auf solche Fragen reagieren. Dabei ist nur eines sicher: nicht ebenso, wie sich diese Probleme bei den führenden Ideologen rein theoretisch äußern. Oft scheint sogar überhaupt keine Gemeinschaft zwischen diesen beiden Schichten zu bestehen, oft scheint der Zusammenhang ein sehr lockerer zu sein. Leider wissen wir über die Religiosität jener, die sie bloß praktisch ausüben (oder nur nominell einer Religionsgemeinschaft angehören) sehr wenig. Nur in akuten Krisenzeiten, wie unter Hitler, treten auch die realen, »unteren« Stimmungen bis zu einem gewissen Grade auf die sichtbare Oberfläche; in normalen Zeiten werden sie fast unsichtbar. Leider hat sich die beschreibende Soziologie viel zu wenig mit dieser so wichtigen Frage beschäftigt. Denn erst wenn wir konkret wissen würden, welche religiös-ontologischen Vorstellungen diejenigen haben, die sich zu einer Religion bekennen oder gar sich an ihrem Leben praktisch beteiligen, könnte man die ontologischen Vorstellungen der geistigen Elite einer Religion oder einer religiösen Strömung adäquater, als heute möglich, beurteilen. Diese Frage ist freilich für die Beziehung von Ontologie und Alltagspraxis noch viel wichtiger. Ihre mangelhafte Kenntnis bleibt aber doch eine Erkenntnisschranke auch für unsere Betrachtungen.

Wir haben bereits in der Einleitung das Verblassen des spezifisch Religiösen in dem ontologischen Vorstellungskreis des gegenwärtigen religiösen Lebens – mit

Hinweis auf die Entwicklung von der Romantik bis zur Lebensphilosophie Simmels – aufgezeigt. Diese Tendenz erstarkt immer mehr und verwandelt bei den meisten Autoren, die das innere Bedürfnis empfinden, sich über ihre eigene Stellung zur Religion zu äußern, die konkrete, inhaltserfüllte, universalistische Religion in subjektive Ausdrucksweisen von rein persönlich bleibenden religiösen Bedürfnissen. Je stärker nun diese Entscheidung ist, desto geringeres Gewicht fällt auf die ontologischen Fragen, die mit der religiösen Stellungnahme zur Welt in der Religion selbst vorhanden sind, und naturgemäß wächst die Zuneigung zu Philosophien, die einerseits alle ontologischen Probleme als nichtig betrachten, wie der Neopositivismus, andererseits zu jenen, die – wie der Existentialismus – den ontologischen Charakters auflösen. Daß bei solchen Einstellungen das religiöse Bedürfnis viele seiner traditionellen Inhalte verliert und unter Umständen sich sogar in einen religiösen Atheismus verwandeln kann, ist eine sehr verbreitete Erscheinung. Wir werden uns jedoch hier mit ihm nicht befassen; teils weil er für unser ontologisch orientiertes Problem relativ wenig bietet, teils weil ich selbst diese Frage in meinem früheren Werk, »Die Zerstörung der Vernunft« von anderen Standpunkten eingehend behandelt habe. Es kommen für uns deshalb nur jene religiösen Bedürfnisse in Betracht, die in irgendeiner Weise doch auf die traditionellen religiösen Vorstellungen zurückgreifen, bei ihnen, wenn auch in noch so modifizierter, abgeschwächter Form stehenbleiben und die deshalb gezwungen sind, ihren Inhalten ontologische Akzente zu geben.

Den besonderen Charakter der heutigen Lage bestimmt noch ein Moment, das mit unserer eingangs skizzierten Grundfrage im engen Zusammenhang steht: die Beziehung der theoretischen Fundierung des gegenwärtigen religiösen Bedürfnisses zu der letzten Entwicklung der Naturwissenschaften, pünktlicher gesagt, zu deren neopositivistischen Interpretationen, zuweilen sogar in einer popularisierten, vulgarisierten Form. Das ist sicherlich kein Zufall. Denn die Erschütterung der traditionellen religiösen Ontologie durch die mit Kopernikus und Kepler, mit Galilei und Newton einsetzender neuer naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise beherrschte diesen Fragenkomplex fast bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Naturwissenschaftliche und religiöse Betrachtungen der Welt schienen in unüberwindbarer Gegensätzlichkeit einander gegenüberzustehen. Überbrückungsversuche, wie die Kants, berühren diesen fundamentalen Gegensatz nicht; denn obwohl bei Kant die physikalische Welt ontologisch zur Phänomenalität degradiert wird, bleibt ihr Grundcharakter, die Art, wie ihre immanente Gesetzlichkeit sich durchsetzt, unberührt bestehen. Als Erfüllungssphäre für das religiöse Bedürfnis wird bloß die Welt der reinen Moralität eröffnet, die mit der ontologi-

schen Beschaffenheit der Natur prinzipiell nichts zu tun haben soll. Auf dieser Grundlage konnte noch ein so bedeutender Physiker wie Planck, sich auf Kant stützend, seine Religiosität bewahren, ohne in der Erkenntnis der Natur auf irgendwelche Konzessionen an die positivistische Interpretation der Naturphänomene einzugehen. Hier ist die Grenze zu den gegenwärtigen Auffassungen deutlich sichtbar. Denn mag die »praktische Vernunft« bei Planck, ebenso wie bei Kant, in eine Vernunftreligion umschlagen, mag hinter den Naturphänomenen, wie bei Kant, das unerkennbare Ding an sich stecken, die Natur selbst bleibt so, wie sie bei den verrufendsten Materialisten erscheint, etwas unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Existierendes, und ihre Gesetze bilden materiell-immanente Zusammenhänge, die für dieses Gebiet ebenso jede subjektivistische oder theologische Interpretation, jede erkenntnismäßige Unterschiebung von Religion und religiösem Bedürfnis ausschließen. Planck bleibt also als Physiker ein von Positivisten oder Neukantianern erkenntnistheoretisch bemitleideter »naiver Realist«. Nicht umsonst sah Lenin in der Kantschen Auffassung des Dinges an sich ein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus.[1]

Die Richtigkeit dieses Anspruchs bewahrheitet sich in der Gegenwart, in der zentralen Attacke, die sich auf das ontologische Weltbild der 17.–19. Jahrhunderte richtet. Diese haben eine Weltbetrachtung ausgebildet, in welcher die Grundlagen (Raum, Zeit, kausale Determiniertheit) jede religiöse Ontologie ausschließen. Nur außerhalb dieses Bereichs entstehen Möglichkeiten, für das religiöse Bedürfnis eine philosophische Fundamentierung zu finden. (Der Kosmos als »Uhr«, die Gott »aufzieht«.) Darum erlangen in den letzten Jahrzehnten alle philosophischen Theorien, die diese Grundfesten der älteren Naturwissenschaft zu zerstören versprechen, eine so große Popularität: es entsteht nämlich dadurch ein erweiterter Spielraum zum Ausbau und zur – subjektivistischen – Konkretisierung des religiösen Bedürfnisses. Das Kraftzentrum dieses Spielraums bildet die neopositivistische These, der sich aber auch Existentialisten, wie Jaspers, anschließen, daß objektiv, wissenschaftlich begründet überhaupt kein Weltbild möglich sei. Dieser Angriff auf die Weltauffassung früherer Jahrhunderte konzentriert sich weiter in neuen Auslegungen der eben erwähnten für das religiöse Weltbild ausschlaggebenden allerallgemeinsten Grundkategorien. Hier ist naturgemäß ausschließlich von ontologischen Problemen die Rede, und nichts steht dem Verfasser ferner, als zu rein naturwissenschaftlichen Problemen – positiv oder negativ – Stellung zu nehmen.

1 Lenin: Empiriokritizismus, a. a. O., S. 192.

Es ist jedoch keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophische, eine ontologische Frage, ob etwa Raum- oder Zeitmessungen das entscheidend ontologisch Wesentliche über Raum oder Zeit aussagen können. Wenn z. B. die Relativitätstheorie sich mit dem Problem der Gleichzeitigkeit befaßt, so ist es vom physikalischen Standpunkt richtig, sich auf Meßmethoden, Feststellbarkeit etc. der Gleichzeitigkeit zweier oder mehrerer Phänomene zu konzentrieren. Ontologisch ist aber die Gleichzeitigkeit ein Faktum, das völlig unabhängig davon existiert, ob wir jetzt imstande sind (oder je imstande sein werden), sie in wissenschaftlich zufriedenstellend exakter Weise zu messen. Ebenso ist und bleibt alles, was die Geometrie festzustellen imstande ist, eine mit vernünftiger Abstraktion aufgenommene und bearbeitete Widerspiegelung der Wirklichkeit und kann niemals mit der physikalischen Wirklichkeit selbst identifiziert werden. Als vernünftige Abstraktion kann sie die größten Dienste für die physikalische Forschung leisten, indem gerade ihre durch Widerspiegelung gewonnene Abstraktheit Möglichkeiten eröffnet, räumliche Konstellationen aufzudecken, zu Ende zu denken, auszurechnen etc., die sonst verborgen bleiben werden. Damit wird sie aber, philosophisch gesprochen, noch immer kein Bestandteil der physikalischen Wirklichkeit selbst. Die Dinge bewegen sich *im* Raum, die Ereignisse vollziehen sich *in* der Zeit. Kein Laie wird z. B. an der Diskussion teilnehmen, ob das ganze, uns bekannte Universum sich im Raum ausdehnt oder nicht. Es ist aber etwas philosophisch völlig Verschiedenes, ob behauptet wird, daß sich der Raum selbst ausdehnt. Wenn z. B. Pascual Jordan über die sogenannte Fluchtbewegung der Spiralnebel, die ein rein physikalisches Problem ist, sagt, daß der Raum selbst wächst, daß sein berechneter Rauminhalt nur für die Gegenwart gilt, »da er früher kleiner war und künftig größer sein wird. Wiederum muß man sich davor hüten, zu fragen, ›wohin‹ sich der Raum ausdehnt: Er ist und bleibt zu jeder Zeit räumlich allumfassend; aber das braucht nicht zu verhindern, daß er zu verschiedenen Zeiten verschiedene Größe hat«[2], so gerät ein solcher Ausspruch philosophisch mit sich selbst in Widerspruch. Freilich, wenn der Raum »semantisch« als bereits ausdehnbar »definiert« wird, kann man so etwas auch ohne formal logischen Widerspruch aussagen, kann ihn mit anderen »semantisch« ähnlich »definierten« Sätzen in Verbindung bringen und so zu einer reibungslosen logizistischen Manipulation der Erscheinungen gelangen. Ob aber eine solche Konstruktion mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ist eine ganz andere Frage. Planck sagt gerade in Polemik mit der positivistischen Erkenntnistheorie:

2 Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg–Hamburg, 1963, S. 263.

»Aber in der Physik, wie in jeder anderen Wissenschaft, regiert nicht allein der Verstand, sondern auch die Vernunft. Nicht alles, was keinen logischen Widerspruch aufweist, ist auch vernünftig.«[3] Das was Planck hier Vernunft nennt, ist nichts weiter als die Nüchternheit in Fragen der Wirklichkeit, denkerische Unbeeinflußbarkeit des Weltbildes durch den irrationalistischen Druck der religiösen Bedürfnisse.

Die Wirkungen dieses Drucks sind überall spürbar. Nicht nur Raum und Zeit müssen subjektiviert werden, entweder im Sinne des Irrationalismus oder in dem der beliebigen Manipulierbarkeit (wir haben gesehen, die beiden stehen in Wechselbeziehungen zueinander). Die Verletzungen der ontologischen Vernünftigkeit mögen in der Physik selbst nicht oder wenig bezweifelte Einzelresultate herbeiführen, sie zeitigen jedoch in der philosophischen und weltanschaulich-publizistischen Literatur eine Flut von völlig unfundierten Auffassungen, deren gemeinsames Kennzeichen ist: freie Bahn für die Anschauung zu schaffen, das religiöse Bedürfnis stünde nicht im Gegensatz zu den wirklichen Fundamenten des Seins der Natur. Das kann halb indirekt, »kritisch« geschehen. Meschkowski protestiert zwar gegen Ansichten, die aus der modernen Physik Gott direkt ableiten wollen. Seine Abwehr lautet aber so: »Es ist richtig: nach modernen Kosmogonien hat unsere Welt einen ›Anfang‹ in der Zeit, und die Materie hat nicht den Charakter einer unveränderlichen ›Substanz‹. Aber das bedeutet doch noch nicht, daß die Welt durch das Wort eines persönlichen Gottes aus dem Nichts geschaffen wurde. Man kann das *glauben* und darauf hinweisen, daß solcher Glaube nicht im Widerspruch steht zu den Ergebnissen der Forschung...«[4] In einer ähnlichen indirekten Weise versucht er die »creatio continua« der Welt durch Gott als denkmäßige Folge der Atomphysik in das Weltbild der Gegenwart einzuführen: »Unter den Physikern hat sich vor allem Bavink mit den theologischen Konsequenzen der Quantenphysik beschäftigt. So spricht er davon, daß der Gedanke der creatio continua durch die neue Physik einen ›überwältigend klaren Hintergrund‹ bekommt. Die ›creatio continua‹: Hier geht es um die Vorstellung, daß Gott nicht nur der Schöpfer der Welt ist, der irgendwann einmal das große Uhrwerk aufgezogen hat und nun zusieht, wie es abschnurrt. Hier wird gesagt, daß Gott die Welt ›erhält‹ im Sinne des Glaubensartikels, also ständig am Werk ist. Bavink meint nun, daß durch die Idee der Unbestimmtheit der atomaren Vorgänge diese theologische Konzeption durch

3 Planck: Physikalische Erkenntnis, a. a. O., S. 180.
4 H. Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften, München–Basel, 1961, S. 106.

den Naturwissenschaftler *denkmöglich* geworden sei.«[5] Meschkowski ist vorsichtig und bleibt bei der »Feststellung« der Denkmöglichkeit stehen, d. h. dabei, daß die Theorien der modernen Physik (wohl verstanden in ihrer neopositivistischen Interpretation) einem Gottesglauben ontologisch nicht widersprechen.

Pascual Jordan aber, als entfant terrible des modernen Neopositivismus, der alle ihre Schulgeheimnisse hemmungslos ausplaudert, spricht davon, daß die wichtigsten physikalischen Gesetze »nicht determinierende, sondern statistische Gesetze sind«.[6] Hier ist leicht sichtbar, wie schnell sich in einem Menschen ein beträchtliches physikalisches Fachwissen mit einem völligen Dilettantismus auf dem Gebiet der Philosophie vereinigen kann. Sein wesentliches Argument gegen die Determiniertheit ist, daß aus dem statistischen Gesetz keine Schlüsse auf das Geschehen in Einzelfällen gezogen werden kann. Das weiß ein jeder, der in den Fragen seines Alltagslebens keine tief unternormale Haltung einnimmt. Das tut aber im Beispiel Pascual Jordans der Versicherte, der den Direktor der Versicherungsanstalt mit der Frage aufsucht: »›Herr Direktor, wie steht es denn mit mir? Werde ich das nächste Jahr noch überleben?‹«[7] Jeder normale Mensch wird den Versicherten für einen Narren halten, denn er müßte ja ganz genau wissen, daß sein individuelles Leben zwar determiniert ist (Krankheiten, Unfälle etc.), daß aber sein eigenes Einzelschicksal unmöglich aus den Wahrscheinlichkeitstabellen der Lebensversicherung abgelesen werden kann. Diese fassen den jeweiligen Durchschnitt der wahrscheinlichen Lebensalter zusammen, aber Versicherungsgesellschaft und Versicherte – da sie in ihrer Lebenspraxis »naive Realisten« und keine praktizierende Neopositivisten sind – wissen genau, daß dies ein Durchschnitt von so und so viel tausend determinierter Einzelfällen ist, daß dabei notwendig Streuungen vorkommen; die ärztliche Untersuchung seitens der Versicherungsanstalt, die Daten über Lebenslage, Lebensweise etc. dienen dazu, die Wahrscheinlichkeit der Durchschnittlichkeit oder der Streuung im Einzelfall rechnerisch, auf den Durchschnitt bezogen festzustellen. Daß diese Feststellung auch eine falsche sein kann, ist kein Beweis gegen die Determiniertheit überhaupt. Nach dem modernen Rezept, die Zeitmessung mit der Zeit zu identifizieren, müßte man sagen: eine Herzkrankheit oder ein Krebs fängt erst objektiv an zu wirken, wenn eine Diagnose vorliegt.

Man schämt sich, solche Gemeinplätze niederzuschreiben. Man wird jedoch durch die Manipulationsphilosophie des Neopositivismus dazu gezwungen. Denn hinter dem Jordanschen Unsinn steckt ein philosophisches Problem: die

5 Ebd., S. 81.
6 Jordan: a. a. O., S. 139.
7 Ebd., S. 142.

Beziehung der Kategorien Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit zueinander. Wenn innerhalb eines Komplexes, eines Gebildes viele Einzelheiten kausal determiniert nebeneinander oder aufeinander wirken, so entsteht aus ihrer durchschnittlichen Wirkungsart eine statistische Gesetzlichkeit. Diese ist »bloß« statistisch, weil die Einzelheit nie völlig restlos in die Besonderheit oder Allgemeinheit eingeht, die Durchschnittlichkeit ist aber eine ebenso wirkliche, letzthin ebenso kausal bewirkte, kausal wirkende Eigenschaft der Mehrheit der Einzelheiten, wie die Abweichungen von ihr bei jenen, die als Streuungen erscheinen. Für den Neopositivismus sind aber, wie wir in anderem Zusammenhang gesehen haben, die – ontologischen – Kategorien Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit überhaupt nicht vorhanden. Und weil er zugleich Sein und Erkenntnis bewußt und ständig durcheinanderwirft, entsteht die hirnverbrannte Folgerung: weil aus der statistischen Wahrscheinlichkeitsform der Einzelfall nicht abgeleitet werden kann, drückt das statistische Gesetz keine Determiniertheit aus. (Es versteht sich von selbst und es wird noch später ausführlich dargestellt werden, daß Determiniertheit hier nicht in einem Laplaceschen »mechanistisch absoluten« Sinn verstanden wird.)

Hier scheint Pascual Jordan noch bloß die Tür für eine religiös-irrationalistische Auslegung der neopositivistisch interpretierten »Ergebnisse« der modernen Naturwissenschaft aufzustoßen. An anderer Stelle geht er noch weiter und legt an sich unbezweifelbare physikalische Theorien ganz direkt in religiösem Sinne aus. Das Entropiegesetz ist in diesem Sinn für ihn der physikalische Unterbau für die Erbsünde. Nachdem er früher in rein theologischem Sinn für die Sonderstellung der Erde im Kosmos plädiert hat (er nimmt nur, um sein wissenschaftliches Gewissen zu beruhigen, noch den Mars hinzu, »vergißt« aber zu erwähnen, daß wir über die Planeten außerhalb des Sonnensystems nichts wissen), führt er aus: »Einer Denkbemühung, welche den Versuch einer Synthese naturwissenschaftlicher Erkenntnisfähigkeit des Menschen mit religiöser Wahrheit nicht für abwegig hält, liegt es wohl näher, der religiösen Erfahrungstatsache der Erbsünde eine *kosmische*, nicht auf einen einzelnen Planeten beschränkte Bedeutung zuzuschreiben, und – in einer mit den Erwägungen von Pons verwandten Weise – die Neigung der Materie zur Entropievermehrung, also Ordnungszerstörung, als physikalisches Spiegelbild oder auch als physikalischen Unterbau der Erbsünde zu betrachten.«[8]

Solche Beispiele einer direkten oder indirekten »wissenschaftlichen« Förderung des religiösen Bedürfnisses ließen sich beliebig vermehren; hier kommt es jedoch bloß auf die Feststellung der Tatsache und auf die Beleuchtung der Methode an.

8 Ebd., S. 341.

Diese zeigt überall eine tiefe Verbundenheit mit dem Neopositivismus, besonders mit der Nuance Wittgensteins und mit den irrationalistischen Tendenzen des Existentialismus. Ein Mathematiker wie Meschkowski betrachtet das Irrationale nicht nur als die Grundlage der Religion, sondern auch als die eines jeden Lebens, so daß nach ihm »jeder (ob er es sich nun eingesteht oder nicht) aus solchen Quellen lebt«, weshalb auch »eine religionslose Existenz einfach unmöglich ist«.[9] Hier kann man die zeitbedingte Ausbreitung und zugleich die wachsende Verschwommenheit und Inhaltsentleertheit des religiösen Bedürfnisses klar erblicken. Wir zeigten früher, wie bei Simmel die Schleiermachersche Auffassung dahin gesteigert wurde, daß jedes menschliche Verhalten, ohne Richtung oder Inhalt zu verändern, zur Religiosität intensiviert werden kann; hier sehen wir, daß alles, selbst der Neopositivismus eine religiös-irrationale Grundlage haben muß. So wird die Frage, wie früher bei Pascual Jordan, überspannt. Dann es ist ebenso eine Übertreibung, etwa dem Carnapschen Denken ein direktes religiöses Bedürfnis als Lebensgrundlage unterzuschieben, wie anzunehmen, es wäre eine durchschnittliche Erscheinung der Gegenwart, aus der Entropie die Erbsünde abzuleiten. Solche Übertreibungen, eben weil sie mehr als Stellungnahmen von vereinzelten Sonderlingen sind, haben zwar eine symptomatische Bedeutung, lenken jedoch, allzu deutlich genommen, von der Hauptfrage ab.

Diese ist, wie wir zu zeigen versucht haben, der Verlust des Wirklichkeitsgefühls bei der Mehrzahl der heute lebenden Menschen infolge der wachsenden Manipuliertheit ihres Alltags. Schon dieses Gefühl, wenn ihm auch eine zunehmende Lockerung der Beziehungen der Menschen zur Wirklichkeit zugrunde liegt, hat, der verschiedenen Alltagsfragen der verschiedenen Menschen entsprechend, sehr verschiedene Inhalte und Richtungen. Es kann die Selbstzufriedenheit des im Detail erfolgreichen Einzeldirigenten, es kann die Verlorenheit des widerstandslos Dirigierten sein usw. usw., wobei in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle unweigerlich – permanent oder periodenweise – das Erlebnis der Leere dieses aktiven oder passiven Geschäftigkeitstypus hinzutritt. Selbstredend wird sich auch dieses letztere sehr differenziert äußern, als Selbstgefälligkeit, als Flucht in die Hobbys der Freizeit, als Langeweile, als Drang zu einer Auflehnung verbunden mit der begleitenden Empfindung, daß diese vergeblich, zur Ohnmacht verurteilt sei usw. usw. In all dieser Buntheit der Reaktionen bleiben doch zwei fixe Pole: die manipulierte Welt selbst einerseits und die Irrationalität der negativen Reaktionen auf sie andererseits; der soziale Auftrag für Neopositivismus und Existentialismus, die als gedankliche Ausdrucksversuche derselben gesellschaftlich-geschichtlichen Lage die Abwendung von der Wirklichkeit, die theoretische Tendenz zur Abschwächung des Sinnes zur Wirklichkeit als gemeinsame Grundtendenz besitzen. Daß sich dies beim Existentialismus als irrationalistisches Mythisieren subjektiver Erlebnisse zu der ontologischen Wirklichkeit äußert, ist, wie wir gesehen haben, dem Wesen nach bloße Polarisation von Gegensätzen innerhalb eines und desselben geistigen und moralischen Alltagsverhaltens.

9 Meschkowski, a. a. O., S. 75.

Vor dieser Gemeinsamkeit verblassen – auf ontologischer Ebene – die Unterschiede zwischen Konformismus und Protest. Wir haben gesehen, wie stark der politisch-sozial so kämpferische Sartre, der sich demzufolge bis zum Marxismus durcharbeitete, ontologisch weiter auf existentialistischem Boden stehenbleibt. Der ebenfalls auf Opposition eingestellte Ernst Bloch geht sogar so weit, die Riemannsche »Physizierung« des geometrischen Raums auf die Zeit anzuwenden. Er schiebt also nicht nur den Unterschied von Widerspiegelung der Wirklichkeit und Wirklichkeit selbst souverän beiseite, sondern kümmert sich auch nicht um die Warnung des so oft gesund nüchtern denkenden Hegels, daß nämlich die Geometrie des Raums keine Analogie in der Zeit hat. So entsteht bei Bloch eine »Riemannsche« Zeit, die wie der »entsprechende« Raum von der Bewegung der in ihr ablaufenden Ereignissen abhängig ist. »Das ist eine dynamische Zeitauffassung, so sieht sie *in ihrer Konsequenz* auf die Zeitreihen der menschlichen Geschichte nicht als unveränderliche, überall gleichbeschaffene an. Und erst recht sieht sie einen Unterschied zwischen den prähistorischen Jahrmillionen (um von den geologischen, gar kosmologischen Milliarden noch ganz zu schweigen) und den paar Jahrtausenden Kulturgeschichte seit der neolithischen Zeit. Hier waltet nicht nur ein chronometrischer Unterschied, sondern eben einer der Dichte im Zeit-Sein selber, ein qualitativ-struktureller vor allem, kurz eine objektive Veränderlichkeit auch im Nacheinander.«[10] Daß Bloch dabei – trotz seiner heftigen Proteste – einfach die erlebt-subjektive Zeit in die Geschichte projiziert und ihr damit eine höchst zeitgemäße Scheinobjektivität zuspricht, ist jedem, der ähnliche Tendenzen – nur nicht so »modern wissenschaftlich« neopositivistisch aufgeputzt – bei Bergson, Heidegger, Klages erfahren hat, ohne weiteres evident. Natürlich soll damit Bloch nicht einfach in diese Reihe eingefügt werden, obwohl ein Heidegger-Anhänger einmal geistvoll auf die Verwandtschaft von Blochs »Hoffnung« als »Existenzial« mit Heideggers »Sorge« hingewiesen hat. Da aber dieses herausgegriffene Beispiel nur als eine Illustration der Wirklichkeitsferne der heutigen Philosophie in ontologischem Sinne gedient hat, erübrigt sich hier selbst eine kursorische Betrachtung von Blochs gesamten Anschauungen.

10 E. Bloch: Differenzierung im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, S. 32.

In ganz groben und allgemeinen Zügen zeigt sich hier, wie die gegenwärtige Philosophie in einer neuen, gesteigerten Weise die Festigung des religiösen Bedürfnisses zu fördern, ihm ein intellektuell gutes Gewissen zu geben trachtet. Wenn man das spezifisch Neue dabei zu erfassen versucht, so stößt man immer auf die erkenntnistheoretische (letzten Endes immer neopositivistische) Auslegung der neuen Ergebnisse der Naturwissenschaft. Während früher auch im 19. Jahrhundert die Naturwissenschaft als der Hauptfeind des religiösen Bedürfnisses betrachtet wurde, erscheint sie jetzt, wie wir es an einigen herausgegriffenen Beispielen zeigen konnten, als ein Hauptverbündeter; wir haben ebenfalls gesehen, daß hier – bewußt oder unbewußt – stets die neopositivistische Erkenntnistheorie die Vermittlungsrolle spielt. Diese Versuche, jedweden ontologischen Charakter der Naturerkenntnisse zu zerstören und das Verblassen, ja oft das weitgehende zuweilen völlige Verdunsten der religiösen Ontologie kommen sich gegenseitig entgegen. Wir haben bisher diesen Annäherungsprozeß von der Seite der Philosophie an einigen Beispielen aufgezeigt. Wir müssen dies jetzt ebenso auch von der anderen Seite ausgehend ergänzen. Das Bild ist naturgemäß viel widerspruchsvoller. Solange es sich um Outsider innerhalb einer religiösen Gesellschaft oder nur in einer Religiosität überhaupt handelt, ist das Finden einer gemeinsamen Sprache viel leichter, als im Bereich der offiziellen Kirchen, es genügt an Teilhard de Chardin zu verweisen, oder auf Friedrich Heer, der die »devotio moderna« der Zeit zwischen Renaissance und Reformationskrise zu erneuern sucht. Es ist heute nicht leicht, das Gewicht solcher Stimmen richtig einzuschätzen. Ihr Einfluß auf die offizielle kirchliche Ideologie ist offenbar sehr gering: andererseits sprechen sie sehr vieles offen – und darum bestimmte Kreise der irgendwie religiös orientierten Intelligenz stark beeinflussend – aus, was in der offiziellen kirchlichen Ideologie nur als ein bestimmter Druck von innen und außen empfunden wird, den man aber theologisch zumeist ignoriert oder ablehnt. Daß aber dieser Druck vorhanden ist, daß man, wenn auch noch so diplomatisch abgewogen zu ihm Stellung nehmen muß, kann heute kaum mehr bestritten werden. Die bloße Tatsache der ökumenischen Bewegung zeigt, daß weite Kreise des Christentums die historischen Kirchenspaltungen als veraltet und überlebt ansehen und in der neuen Weltlage einer Vereinigung aller Christen oder sogar aller Gläubigen gegen den Unglauben zustreben. Ohne zu den Schwierigkeiten einer solchen Bewegung Stellung nehmen zu wollen, kann vom Standpunkt unseres Problems nur bemerkt werden, wenn jene Dogmen, die die Kirchenspaltungen hervorgerufen haben, heute, wenigstens perspektivisch als überwindbar erscheinen, so hat das zur Voraussetzung, daß jene als ontologisch aufgefaßten Tatsachen, die in diesen Dogmen ihren theoretischen Ausdruck fanden, verblassen oder zu verblassen beginnen.

Das entscheidend wichtige Problem der praktischen Stellungnahme zu diesen ontologischen Glaubenskomplexen können wir unserem Programm gemäß nicht behandeln, obwohl gerade religiös diese Zusammenhänge von religiöser Theorie und Praxis von größter Wichtigkeit sind. Man denke bloß an die heute oft aufgeworfene Frage, daß für die Kirchen die Konstantinische Periode vorbei sei; die dadurch aufgezwungenen neuen ontologischen Positionen folgen direkt aus der Veränderung der Beziehung der Kirche zum Staat und dadurch vermittelt zum gesamten Leben in der Welt; die ontologischen Thesen entspringen größtenteils aus theoretischen Begründungen praktischer Dilemmen. Und das ist die Lage in vielen akuten Krisenfällen. Diese Feststellungen haben für uns jetzt nur insofern Interesse, als auch in den politisch-moralischen Betrachtungen das Verblassen der alten religiösen Ontologie eine gewaltige Rolle spielt. Daß nach vielen solchen Autoren, die Religion ihren praktischen Einfluß auf die Lebensführung der Menschen verliert, ist für die von uns untersuchte Frage zugleich Voraussetzung und Folge. Wir führen zur Illustration dieser Lage eine Betrachtung Friedrich Heers an, die darum bezeichnend ist, weil seine Reformbestrebungen immer im Rahmen des Katholizismus bleiben wollen, so selbständig er auch das, was er an ihm für wesentlich hält, formulieren mag. Heer sagt: »Schweigend, ohne Worte sind Millionen Menschen in Europa aus dem Christentum und aus der Kirche ausgezogen. Sie haben das Christentum abgelegt wie ein unpassendes Kleid, sie haben die Kirche verlassen wie eine Ruine, wie ein Grabmal, wie einen Friedhof, den man wohl noch gelegentlich besucht, zu ganz besonderen Anlässen, in dem man jedoch nicht wohnt, lebt.«[11] Die für uns leider unvermeidliche Beschränkung der Analyse auf das rein Ontologische ergibt also hier eine große Verengung, eine Verschiebung der Perspektiven, indem wir Konstellationen, die als Ergebnisse solcher sehr komplizierten gesellschaftlichen Prozesse entstehen, einfach als Gegebenheiten zu behandeln gezwungen sind. Freilich erscheint auch die Tendenz zum Verblassen der religiös-ontologischen Setzungen in ähnlicher Weise, und zwar als paralleler Ablauf wie die von uns in der Philosophie geschilderte. Das ist sehr deutlich bei Teilhard de Chardin sichtbar. Schon die Tatsache, daß er in den einleitenden Worten ablehnt, eine metaphysische und noch weniger eine theologische Abhandlung geschrieben zu haben, daß er sein Werk »einzig und allein als naturwissenschaftliche Arbeit« betrachtet, die nichts als das Phänomen, aber auch das ganze Phänomen schildern will, charakterisiert seine Einstellung.[12] Natürlich wird kein ernsthafter Naturforscher die Ergebnisse dieses Werks

11 Daim-Heer-Knoll: Kirche und Zukunft, Wien 1963, S. 44.
12 P. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, S. 1.

akzeptieren, obwohl jeder weiß, daß ihr Verfasser auf seinem Fachgebiet ein anerkannter Gelehrter war, denn – im Gegensatz zur modernen Naturwissenschaft – läßt sich keine einzige seiner Gedankenkonstruktionen experimentell an den Tatsachen verifizieren. Es handelt sich also – gegen den Willen des Verfassers – um eine metaphysische Naturphilosophie, die mit den ausgesprochen theologischen Ansprüchen einer neuen religiösen Ontologie auftritt, woran ihre Ablehnung durch die offizielle Kirche nichts ändert. Das eigentliche und interessante Problem beginnt erst hier: wie konnte bei einem ernsthaften Gelehrten eine solche Selbsttäuschung entstehen? Und weiter: warum wird dieses Werk von einem beträchtlichen Teil der maßgebenden Intelligenz mit Interesse, Zuneigung, ja auch mit Begeisterung aufgenommen, und zwar eben von einer Intelligenz, die sehr geneigt ist, in anderen Fällen, sich sofort über Dogmatismus zu empören? Es wäre allzu vereinfacht, in dieser Naturphilosophie einfach eine – romantisch-metaphysische – Konstruktion zu erblicken, denn eine Konvergenz zu einer solchen zeigt sich nur in den allerletzten Konsequenzen. Die Naturphilosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts ging von jener Erschütterung aus, die die Entwicklung der Naturwissenschaften am ontologischen Bild der Natur des 18. Jahrhunderts vollbrachte. Die idealistische Dialektik sollte die neuen Probleme einer nicht mehr rein mechanistisch erfaßbaren Welt gedanklich bewältigen, einer Welt, in der die beginnende Erforschung der chemischen und biologischen Zusammenhänge ganz neuartige Aufgaben stellt, die in ihrer Gesamtheit darauf zielen, die Kategorie der Entwicklung in den Mittelpunkt der Ontologie zu rücken. Es ist nicht hier der Ort, die Errungenschaften im einzelnen und das Scheitern im ganzen dieser Naturphilosophie zu untersuchen, es genügt darauf hinzuweisen, daß darin Anläufe zu einer aus der Wirklichkeit selbst gewonnenen Ontologie wirksam waren, oft auch in den gescheiterten Tendenzen.

Die Lage der Naturphilosophie Teilhard de Chardins ist eine völlig entgegengesetzte. Methodologisch geht er – bewußt oder unbewußt – vom Neopositivismus aus, das heißt, er erfindet Manipulationskategorien für ein gedankliches Arrangement der Tatsachen, die formal-logisch widerspruchslos scheinen, vielleicht sogar sind, deren Kombination einen ebenfalls formallogischen widerspruchslosen Zusammenhang ergeben soll, aus deren Gesamtheit dann eine Ontologie entstehen soll, die die christliche mit einer aus der modernen Betrachtung gewonnenen vereinigt. Wir führen nur zur Illustration der Methode einen fundierenden Gedankengang an: »Nehmen wir an, daß im wesentlichen jede Energie psychischer Natur ist. Jedoch in jedem Elementarteilchen, so wollen wir hinzufügen, teilt sich diese Grund-Energie in zwei verschiedene Komponenten: eine *tangentiale Energie*, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im

Universum derselben Ordnung angehören (das heißt, dasselbe Maß von Zusammengesetztheit und ›Zentriertheit‹ besitzen), und eine *radiale Energie*, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärts zieht.«[13] Selbstverständlich wird dazu die vierdimensionale »Welt« der Relativitätstheorie herangezogen, als das einzige Mittel »um die Verteilung der materiellen und lebenden Substanzen um uns begreiflich zu machen«.[14] So entsteht eine neue Naturphilosophie, aus der wir hier nur zwei entscheidende Momente anführen. Erstens ist ihr Ziel, die Zentralstelle des menschlichen Kosmos, also das Fundament des christlichen Weltbilds »naturwissenschaftlich« zu retten. Das kann nicht in der alten, vorkopernikanischen Weise geschehen: »Der Mensch ist nicht, wie er so lange geglaubt hat, fester Weltmittelpunkt, sondern Achse und Spitze der Entwicklung – und das ist viel schöner.«[15] Zweitens gipfelt diese ganze Entwicklung in dem »Punkt Omega«, wodurch wieder »naturwissenschaftlich« auch das Christentum und Christus selbst in die neue Kosmologie eingebaut wird.[16] Teilhard de Chardin übernimmt aus dem Neopositivismus die semantische Manipulierbarkeit der Begriffe, aus der Phänomenologie und aus dem Existentialismus die subjektive Willkür der Wesensschau, aus dem Christentum gewisse, die »Schau« regulierende Inhalte, die aber bei ihm zumindest so abstrakt-entleert, so beliebig auslegbar sind, wie das Sein Heideggers. So entsteht ein Gebilde, das weder wissenschaftlich noch christlich ist, das aber auf viele als ein auf moderne Naturwissenschaft begründetes Christentum wirkt, denn der Verlust des Wirklichkeitssinns in unseren Tagen wirkt sich auf allen Gebieten aus, setzt die ontologischen Ansprüche und Kontrolle überall herab und ermöglicht dadurch so geartete »Synthesen«.

Ähnliche Tendenzen, eine ähnliche Gedankenstruktur ließe sich bei den meisten nicht professionellen theologischen Schriftstellern unserer Zeit von Martin Buber bis Simone Weil, von Mauriac bis Reinhold Schneider, bei all ihrer individuellen Unterscheidungen voneinander, nachweisen. Wir werden hier keine dieser Theorien behandeln, obwohl einzelne ihrer Gedankengänge sehr geeignet scheinen, das von uns entworfene Bild vom allgemeinen Verblassen der religiösen Ontologie und vom Ersatz ihrer religiös-postulierten Objektivität durch subjektivistische Methoden, die sehr in der Nähe der Wesensschau mit ihrer ganzen Problematik liegen, zu ergänzen und zu bestätigen. Wir tun es, wie schon früher gesagt, nicht,

13 Ebd., S. 40.
14 Ebd., S. 61.
15 Ebd., S. 9.
16 Ebd., S. 287–288.

weil ihre Fragestellungen primär von der Ethik und nicht von der Ontologie aus bedingt sind. Wenn wir uns nun einigen bekannten Vertretern der Theologie selbst zuwenden, so haben wir noch weniger als früher die Absicht, mehr als einige charakteristische Ausblicke zu geben, wieder nur auf das uns hier allein beschäftigende Problem konzentriert, wieder nicht um die rein offiziellen Richtungen bekümmert, sondern um die, die für die modernen Anregungen eine echte Empfänglichkeit haben, ohne in Konfliktsfällen immer auf die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen selbst entscheidende Rücksicht zu nehmen.

Dabei fällt es auf den ersten Blick auf, daß die Lage der katholischen Kirche dem Neopositivismus gegenüber weitaus einfacher und unproblematischer ist. Auch offizielle Verkündigungen verraten ein Interesse und eine gewisse Sympathie mit der neopositivistischen Auflösung der Methode und der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft. Kein Wunder daher, daß ein so aufgeschlossener und universell interessierter Thomist, wie Maritain bei Zustimmung zu diesen Interpretationen direkt und schlechthin bejahend auf das Zentralproblem losgeht. Er sagt über die Haupttendenz der modernen Naturwissenschaft, die er stillschweigend mit dem Neopositivismus identifiziert: »Sie kann aber in dieser Richtung nicht fortschreiten, ohne weit vollständiger als die klassische Physik auf jeden ontologischen Anspruch zu verzichten . . .«[17] Die Bedeutung dieser offenen Sympathieerklärung mit den Anschauungen des Carnap-Kreises, der hier nicht erwähnt, aber mit der ganzen modernen Physik stillschweigend gleichgesetzt wird, tritt erst ins volle Licht in dem theologischen Teil seines Werks, wo er, in einer höflichen Terminologie, die alte Lehre von der Philosophie als »ancilla theologiae« erneuert und dieser allein, als der Vermittlerin der göttlichen Offenbarung, eine Kompetenz in ontologischen Fragen zuspricht.[18] Es ist ohne weiteres evident, daß die unbedingte Suprematie der religiösen Ontologie sich gedanklich viel leichter durchsetzen kann, wenn die für die Naturwissenschaft als kompetent betrachtete Philosophie von sich aus, freiwillig auf jede ontologische Fragestellung verzichtet, als wenn der religiös-theologischen Ontologie eine aus der wissenschaftlichen Betrachtung philosophisch gewonnene Ontologie gegenüberstehen würde.

Weitaus komplizierter ist die Lage der protestantischen Theologie, wo die dem Neopositivismus so glatt einverleibende Tradition des Thomismus fehlt. Damit wird die Verteidigung der christlich-religiösen, der biblischen Ontologie viel schwerer. Karl Barth, der von seinen Jugendeindrücken der Kierkegaardschen Philosophie anfangs eine starke Neigung hatte, die irdische Wirklichkeit gegenüber der rein spirituell-transzendenten von Gott (und später der moralisch-spirituellen Beziehung Gottes zum Menschen) zu vernachlässigen, faßt in seiner populären Dogmatik die Frage so zusammen, daß es für die Religion überhaupt kein »Weltbild«, für den Christen überhaupt keine »Weltanschauung« gibt. Das Wesentliche seines Gedankenganges führt er als Kommentar zu dem Ausdruck von Gott als »Schöpfer des Himmels und der Erde« so aus: »Diese zwei Begriffe bedeuten aber nicht etwa ein Äquivalent zu dem, was wir heute ein *Weltbild* zu nennen pflegen, wenn man freilich auch sagen kann, daß sich in ihnen etwas vom alten Weltbild widerspiegelt. Aber es ist weder Sache der heiligen Schrift noch des christlichen Glaubens . . . ein bestimmtes Weltbild zu vertreten. Der christliche Glaube ist nicht an ein altes und auch nicht an ein modernes Weltbild gebunden. Das christliche Bekenntnis ist im Laufe der Jahrhunderte durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten . . . Der christliche Glaube ist grundsätzlich frei allen Weltbildern gegenüber, d. h. allen Versuchen gegenüber, das Seiende zu verstehen nach Maßgabe und mit den Mitteln der jeweils herrschenden Wissenschaft. Man darf sich als Christ nicht fangen lassen, weder von einem alten, noch von einem jeweils neu auftretenden und zur Herrschaft kommenden Bild dieser Art. Und vor allem darf man die Sache der Kirche nicht solidarisieren mit dieser oder jener *Weltanschauung*. Weltanschauung meint noch etwas Umfassenderes als Weltbild, indem darin eine sozusagen philosophisch-metaphysische Erfassung des Menschen mitklingt. Man hüte sich als Christ, und es hüte sich die Kirche davor, sich auf den Boden irgendeiner Weltanschauung zu stellen! Denn Weltanschauung ist ganz in der Nähe von ›Religion‹. Es ist uns aber durch den entscheidenden Inhalt der Bibel, Jesus Christus, in keiner Weise nahegelegt, daß wir uns aus das Seiende zu verstehen, den Dingen auf den Grund zu kommen und mit oder ohne Gott zu einer Gesamtanschauung zu kommen, ist ein Unternehmen, von dem wir Christen ein für allemal dispensiert sind. Ich würde darum raten, wenn Ihnen eine solche Gesamtanschauung begegnet, sie in Klammer zu setzen, auch wenn Sie sich *christliche* Weltanschauung nennen sollte!«[19] Im dritten Band seiner Dogmatik präzisiert Barth diese Ausführungen über Theologie und Naturwissenschaft gerade in bezug auf das Problem der Ontologie: »Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.«[20]

17 J. Maritain: Distinguer pour unir ou les degrès du savoir, Paris 1932, S. 306.
18 Ebd., S. 500 ff.

19 K. Barth: Dogmatik im Grundriß, Berlin 1948, S. 62–63.
20 Zitiert Meschkowski, a. a. O., S. 77.

Fangen wir mit der letzten Bemerkung an. Wenn Worte einen Sinn haben, so können die Worte »heidnische Gnosis« nur eine Naturwissenschaft meinen, die den Anspruch erhebt, die an sich seiende Wirklichkeit zu erkennen, d. h. vor allem jene, die mit Galilei und Newton einsetzt. Ihre schroffe Ablehnung als heidnische Gnosis ist gute Kierkegaard-Tradition. Dieser hatte die ganze Hegelsche Geschichtsontologie vom Standpunkt seiner auf die ausschließliche und einzig dastehende Historizität Christi orientierten Auffassung als irrelevant und ethisch-religiös irreführend abgelehnt. Freilich mußte eine so radikal allein auf die Beziehung des Individuums zum völlig transzendenten Gott gerichtete Anschauung letzthin in ein Verwerfen der offiziellen Kirche selbst münden. Barth, der die traditionelle christliche Ontologie doch für die Kirche retten will, muß der Kierkegaardschen Annullierung der weltlichen Ontologie eine etwas andere Richtung verleihen. Diese degradierte die klassische Naturwissenschaft, deren Ontologie der christlichen ausschließend gegenübersteht – denn der Gott, der die Weltuhr bloß aufzieht, ist für eine positive Religion unbrauchbar –, konsequenterweise zu einer heidnischen Gnosis.

In der populären Darstellung geht Barth noch weiter, kommt aber damit dem Neopositivismus um einen weiteren Schritt näher. Denn seine Ablehnung richtet sich nunmehr nicht gegen eine bestimmte, naturwissenschaftlich fundierte Ontologie, sondern gegen jedes Weltbild nur dadurch zerstören, daß er auch der Religion das Recht, ein Weltbild zu besitzen, abspricht, und durch diese gedoppelte Negation erkenntnistheoretisch in die unmittelbare Nähe des Neopositivismus kommt. Seine weiteren Ausführungen, die Polemik gegen die Weltanschauung verstärkt diesen Zusammenhang noch mehr. Denn Barth stellt richtig fest, daß die modernen Weltanschauungen ganz nahe zur Religion stehen, ihr auf ähnlichen Wegen Konkurrenz machen. Das führt wieder zum Kampf Kierkegaards gegen Hegel (und die Romantik) zurück. Denn Hegel wollte ja die Religion in sein weltanschaulich-dialektisches System einbauen, aus ihr eines seiner Momente machen. Kierkegaard sah darin, mit Recht, ihre Herabsetzung, die Konfiskation ihrer originären Eigenart und Selbständigkeit. Je mehr in der Zwischenzeit das ontologische Bedürfnis – sowohl weltlich wie religiös – verblaßt, desto stärker wird vielfach in der Philosophie eine sogenannte weltanschauliche Tendenz, die, wie Barth dies richtig beurteilt, vor allem auf eine Befriedigung des wirklichkeits- und gehaltlos gewordenen religiösen Bedürfnisses gerichtet ist, die sich einen Religionsersatz zu bieten anmaßt. Will also Barth die Alleinherrschaft der kirchlichen Ontologie retten, so muß er sich der neopositivistischen Abwertung jeder weltlichen, wissenschaftlichen wie philosophischen Ontologie anschließen, damit freilich in Kauf nehmend, daß er zugleich auch die religiöse Ontologie zu entwerten gezwungen ist. Das ist freilich für jemand, der die Kierkegaardtradition früh aufnahm, der Zeitgenosse des Existentialismus war, weniger paradox, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Barth sagt mit Recht, daß das Christentum im Laufe der Zeit »durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten« ist. Das waren aber Weltbilder, deren theologische Bewältigung nicht ausschließend ihrer diesseitigen gegenüberstand; darum konnte jene oft als Erfüllung und Krönung dieser dargestellt werden. Heute muß alles Irdische ontologisch völlig entwertet werden (was eine hochentwickelte und genau funktionierende Manipulation nicht ausschließt, im Gegenteil erfordert), damit das Transzendente in einer Form erfaßbar werde, die zwar Offenbarung genannt wird, in Wirklichkeit jedoch eine höchst subjektive und abstrakte Wesensschau bleibt.

Der streng systematische Aufbau Barths verdeckt – wenigstens auf der Oberfläche – diesen Widerspruch (die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit von Neopositivismus und Existentialismus). Bei jedem echten Konkretisierungsversuch kommt aber dieser Widerspruch jeweils von einer neuen Seite zum Vorschein, so z. B. in jener Debatte über Entmythologisierung, deren einzelne Momente für uns schon darum interessant sind, weil Diskussionspartner wie Jaspers und Bultmann, wenn auch in verschiedener Hinsicht, beide auf dem Boden des Existentialismus stehen. Der Gegenstand des Streits ist letzten Endes, wie weit es noch wirkliche, konkrete und doch lebendig gebliebene Inhalte in der biblischen Überlieferung gibt, oder ob dieser ganze Lebenskomplex bereits nichts mehr ist, als eine von ihren gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen zusammengehaltene Summe zur Erfüllung rein individueller religiöser Bedürfnisse. Obwohl er ganz gewiß diese Bezeichnung ablehnen würde, rechnen wir die Stellungnahme von Jaspers zu den Bejahungen der zweiten Lösung der Alternative. Er nimmt, womöglich noch radikaler als der Durchschnitt der Neopositivisten gegen den »Wissenschaftsaberglauben«, d. h. gegen eine Auffassung Stellung, die meint, wissenschaftliche Wahrheiten könnten auf etwas ontologisch Relevantes bezogen sein und darüber etwas aussagen, insbesondere gegen jede Philosophie, die sich anmaßt, mit Hilfe der Wissenschaft diesen ontologischen Seinsbereich erfassen zu können. In seinem Buch über Offenbarung führt das Jaspers so aus: »Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht. Zum erstenmal in der Geschichte haben wir heute durch die Wissenschaften selten völlige Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffren, die uns heute noch ansprechen. Das sogenannte moderne Weltbild dagegen, begründet auf die Denkungsart, die in Descartes repräsentiert ist, das Ergebnis einer Philosophie als Pseudowissenschaft, hat nicht den Charakter einer Chiffre für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand.«[21]

21 K. Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 431.

Im Vergleich zu ihm hat Bultmann geradezu einen Wissenschaftsaberglauben oder, um genauer zu sein, er weiß als Theologe, daß er in der Verkündigung der Religion sich massenhaft an Menschen wenden muß, deren Denken, Gefühlsleben und Praxis von diesem »Aberglauben« mehr oder weniger tief beeinflußt wird, an deren Einstellungen er anzuknüpfen hat. Bultmann führt dies in der Polemik mit Jaspers so aus, daß er vom religiösen Anstoß spricht, der »nicht speziell dem *modernen* Menschen, sondern dem Menschen überhaupt (von dem der moderne Mensch nur eine Spezies ist) deutlich gemacht wird. Daher geht mein Versuch der Entmythologisierung allerdings davon aus, die Anstöße hinwegzuräumen, die für den modernen Menschen daraus erwachsen, daß er in einem durch die Wissenschaft bestimmten Weltbild lebt. Solches Verfahren hat sein Ziel nicht darin, dem modernen Menschen beruhigend zu sagen: ›dies und jenes brauchst du nicht mehr zu glauben.‹ Das sagt es freilich auch und kann dadurch in der Tat von einem Gewissensdruck befreien; aber nicht deshalb, weil gezeigt wird, daß das *Quantum* des zu Glaubenden geringer sei, als der moderne Mensch geglaubt hatte, sondern weil gezeigt wird, daß Glauben etwas qualitativ anderes sei als das Akzeptieren eines größeren oder geringeren Quantums von Sätzen«.[22] Es ist klar, daß Bultmann bestrebt ist, zwei divergierende Ontologien miteinander zu versöhnen. Er muß dies tun, denn die erkenntnistheoretisch genaue Scheidung der Gebiete, etwa Wissenschaft und Religion, läßt sich im praktischen Alltagsleben der Menschen nur schwer durchführen; instinktiv streben diese nach einer Vereinheitlichung, nach einem »Aufeinanderbeziehen« ihrer verschiedenen Vorstellungen über die Wirklichkeit; nur wenn die herrschende Ontologie einen so genau und fundiert scheinenden Dualismus schafft, wie etwa die Kantsche Gegenüberstellung der reinen und der praktischen Vernunft, kann, wie wir es bei Planck gesehen haben, doch eine spontane weltanschauliche Einheit entstehen.

Die Bibel stellt jedoch ihre gläubigen oder glaubensbedürftigen Leser direkt und schroff vor ontologische Fragen, deren In-Einklang-Setzen mit ontologisch anders gearteten oft zu Gewissenskonflikten führen kann. Denn selbst dort, wo die direkten Einwirkungen des Neopositivismus offenkundig sind, kommt es im Leben und in der Philosophie häufig vor, daß Ergebnisse einer antiontologischen Manipulation wieder ins Ontologische rückübersetzt werden. Solche Konflikte will die Entmythologisierung bei der Bibel lösen. Sie tut es, indem Bultmann die Heideggersche ontologische Methode auf die biblischen Inhalte anwendet und mit ihrer Hilfe das »Ewige« der religiösen Inhalte von bloß zeitlich-historischen zu

22 K. Jaspers – R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, S. 61.

unterscheiden versucht. Es handelt sich – theologisch gesprochen – darum, was den wirklichen Inhalt der Offenbarung bildet, und was nur geschichtlich bedingte, geschichtlich vergehende Zutat ist.

Der unvoreingenommene Leser der ziemlich heftig einsetzenden Diskussion wird sich vor allem darüber wundern, wie nahe die Bestimmung der Offenbarung von Bultmann zu der Jasperschen steht. Bultmann spricht vom Absolutheitsanspruch der christlichen Offenbarung. Fügt aber hinzu, als Historiker könne er »nur hier oder dort Offenbarungsglauben feststellen, niemals aber Offenbarung. Denn Offenbarung ist Offenbarung nur *in actu* und *pro me*; sie wird nur in der persönlichen Entscheidung als solche verstanden und anerkannt.

Denn ist es auch absurd die Frage zu stellen: »Woran ist Offenbarung erkennbar? Welches Kriterium der Wahrheit wird für die direkte Offenbarung Gottes angegeben? – sofern solche Frage voraussetzt, daß man sich zuerst der Wahrheit des Anspruchs der Offenbarung vergewissern könnte, ehe man sie als solche anerkennt.« Damit ist für Bultmann das Problem der Kriterien der Offenbarung bestimmt. Er konkretisiert diesen Gedanken weiter: »Gerade das ist ausgeschlossen, wo von Offenbarung in echtem Sinne die Rede ist, und die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoß, den die Offenbarung wesenhaft bietet. Als ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müßte!«[23] Daß die Offenbarung diesen Anspruch erhebt, bestreitet auch Jaspers nicht, er bleibt aber dabei, was Bultmann nur als Historiker behauptet: »was immer als Offenbarung gesagt und getan ist, es ist gesagt und getan in weltlicher Gestalt, weltlicher Sprache, menschlichem Tun und menschlichem Auffassen.«[24] Wo ist hier das Streitobjekt? Bultmann und Jaspers beschreiben in sehr ähnlicher Weise das Phänomen selbst. Während aber der Existentialist Jaspers mittels seiner eigenen, liberalen Wesenschau zwar einen Gott überhaupt findet, der notwendig verborgen, für jeden Menschen ein anderer ist (»denn Gott ist so gut des Gegners wie mein Gott«)[25], findet der mit der Heideggerschen Phänomenologie und Ontologie arbeitende Bultmann den Gott der protestantischen Christenheit: daß Phänomenologie und Ontologie von »Sein und Zeit« auf Atheismus ausgerichtet sind, sei nur nebenbei bemerkt. Es erübrigt sich auf weitere Details der Diskussion näher einzugehen. Die Zusammenhänge mit den herrschenden Tendenzen der philosophischen Entwicklung sind bereits sowieso sichtbar geworden, ebenso wie die Tatsache der Konvergenz der theologischen Argumentationen zu dem immer

23 Ebd., S. 69.
24 Ebd., S. 42.
25 Ebd., S. 48.

inhaltsentleerteren, immer abstrakteren, immer mehr in Einzelsubjekten beharrenden religiösen Bedürfnis im Gegensatz zu den traditionellen, ontologisch bestimmten religiösen Vorstellungen.
Und damit können wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren: was seinerzeit der Kardinal Bellarmin von Wissenschaft und Philosophie vor allem der Natur gegenüber forderte, ist heute weitgehend erfüllt. Die Kirche konnte zwar damals Galilei zum Widerruf seiner Anschauungen zwingen, den Siegeszug der auf Diesseitigkeit orientierten, wissenschaftlich fundierten Ontologie konnte sie aber doch nicht aufhalten; diese hat die biblisch-christliche total, in nicht wieder herstellbarer Weise zersetzt. Das von uns geschilderte Schwinden des Wirklichkeitssinnes im gesellschaftlichen Alltag der universellen Manipulation hat nach einer jahrhundertelang währenden Entwicklung die Prinzipien des Kardinals Bellarmin zu einem – wahrscheinlich zeitweiligen – aber zur Zeit volleren Sieg geführt, als er für den Zeitgenossen Galileis möglich war: zur Kapitulation der Naturphilosophie vor den Forderungen einer antiontologischen Manipuliertheit. Freilich ist das Gerettete, auch bei den großen Massen jener, die sich zum Glauben bekennen, nicht mehr das alte Wirklichkeitsbild der Kirche, sondern das nackte und abstrakte religiöse Bedürfnis überhaupt manipulierter Subjekte. Aber selbst all diese sehr wesentlichen Änderungen in Betracht gezogen kann man doch sagen: manchmal bewußt, zumeist unbewußt, erfüllt der Neopositivismus (und der ihn ergänzende Existentialismus) heute für die Religion dieselbe Funktion, die im Hochmittelalter Thomas von Aquino erfüllt hat: sie garantieren eine eigene Heilswelt (oder Unheilswelt) des Menschen, deren Erlösungsprinzipien von jeder Naturbeschaffenheit völlig unabhängig sind, die man also mit jedem religiösen Bedürfnis – auch mit dem kirchlichen – widerspruchslos auf einen Nenner bringen kann.
Hinter diesem widerspruchsvollen Ricorso steckt eine weitere Frage, die einen Ausblick auf unser eigentliches Problem, auf die Ontologie des gesellschaftlichen Seins bietet. Das Bestreben Bellarmins richtete sich zwar unmittelbar darauf, den Schauplatz der Heilsentscheidung (die Welt des Menschen, seine Stellung zum Kosmos mitinbegriffen) vor der Entwicklung der Naturerkenntnis ontologisch zu isolieren, von ihr unabhängig zu machen. Hinter dieser Tendenz ist aber notwendig eine konservative im gesellschaftlichen Sinn wirksam. Zur Zeit, als die Parusie als ontologische Perspektive für die Religiosität eine reale Bedeutung hatte, mußte die soziale Beschaffenheit der Menschenwelt als dem Wesen nach irrelevant erscheinen. Nachdem jedoch die Parusie zu einem solchen Bestandteil der Religion wurde, die auf die praktisch aktuellen Probleme keine reale Wirkung mehr ausübt, entstand in steigendem Maße die Aufgabe einer wechselseitigen

Anpassung aneinander von civitas dei und civitas terrena. Das ergab – von der Ontologie bis zur Tagespraxis – eine konservative Tendenz in der Hauptlinie der religiösen Entwicklung (die revolutionären Sekten haben von diesem Aspekt aus gesehen kein entscheidendes Gewicht). Diese schließt eine Anpassung an jeweils herrschende Formationen bis zum modernsten Kapitalismus nicht aus, obwohl die generelle Richtung dahin ging, mit dem jeweils Bestehenden so lange wie möglich ein Verhältnis der wechselseitigen Unterstützung zu schaffen. Im Widerstand von Kirche und Religion gegen die neuen ontologischen Weltbilder der Renaissance und ihrer Nachfolger spielte ihr bewußter oder unbewußter Zusammenhang mit gesellschaftlichen Umwälzungen, die ontologisch von Vorstellungen ausgingen, daß die Menschheit ihr irdisches Leben mit irdischen Mitteln selbständig umgestalten könne, eine beträchtliche Rolle.
Der Neopositivismus erfüllt nun die alte Forderung in einer neuen Lage mit neuen Mitteln: er will den Fortschritt auf das rein technisch Manipulierbare beschränken, bei einer Konservierung der der Technik zugrunde liegenden gesellschaftlichen Struktur. Arnold Gehlen, der in anthropologischen Einzeluntersuchungen Bedeutendes geleistet hat, spricht diese Prognose, dieses Programm in höchster Klarheit so aus, daß noch weitere Grundlageveränderungen im gesellschaftlichen System außerordentlich unwahrscheinlich seien. Dementsprechend sei auch ideengeschichtlich nichts wesentlich Neues mehr zu erwarten, die Perspektive sei vielmehr, »daß die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der großen Leitvorstellungen einzurichten hat, natürlich mit der dann noch dazu zu denkenden Mannigfaltigkeit von allerlei Variationen. So sicher die Menschheit religiös angewiesen ist, auf die seit sehr langer Zeit ausformulierten großen Typen von Heilslehren, so sicher ist sie auch in ihrem zivilisatorischen Selbstverständnis festgelegt . . . Ich exponiere mich also mit der Voraussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und daß wir im Posthistoire angekommen sind . . . Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von größerer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, so wie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig«.[26] Damit – und dies ist nur das soziologische Fazit unserer bisherigen Darlegungen – erhält Kirche und Religion eine Zusage, wie sie seinerzeit der Kardinal Bellarmin zwar letzthin meinend, aber unmöglich als gedanklich artikulierte Forderung aussprechen konnte. Die selbstgefällige Selbstzufriedenheit des Neopositivismus und die von vornherein zur sterilen Ohnmacht

26 A. Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 322–323.

verurteilte Auflehnung des Existentialismus münden gleicherweise in einem Leugnen der selbstgeschaffenen Zukunft der Menschheit. Erst im Falle eines vollständigen Sieges dieser Richtungen würden Religion und Kirche wieder zu geistigen Mächten werden, die dem menschlichen Leben Sinn und Ziel zu geben imstande sind. Es ist jedoch die Ironie der in der Geschichte wirksamen Wirklichkeit, daß sie beide zur Zeit, als ihnen die Philosophie diese Macht wieder in die Hände spielen will, bereits die innere Kraft verloren haben, konkrete, echt sinngebende Ziele für das wirkliche Menschenleben zu setzen.

II. Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie

»Der kluge Idealismus steht dem
klugen Materialismus näher als
der dumme Materialismus«
Lenin: Philosophische Hefte

Die Geschichte der deutschen Philosophie zeigt eine schwer übersehbare Fülle von Typen. Neben Denkern von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie Leibniz und Kant, wie Hegel und Marx haben wir die unübersehbare Reihe von tüchtigen Fachgelehrten, scharfsinnigen Spezialisten vor uns. Die imperialistische Periode und ihre Vorbereitungszeit haben daneben auch den Typus des »geistreichen Anregers« ohne bedeutenden philosophischen Gehalt hervorgebracht, mit Schopenhauer als Vorläufer, von Nietzsche bis Heidegger. Damit ist aber die Liste der wichtigen Typen noch lange nicht abgeschlossen.

Feuerbach läßt sich z. B. in eine solche Typologie nicht einordnen. So hoch er sich an wirklicher Originalität, an philosophischer Welterfassung über den zweiten und dritten Typus erhebt, so wenig ist er imstande, zu einem wirklich umfassenden Weltbild zu gelangen. Er vertritt, mit großem Recht, gegen die »trunkene Spekulation« der linken Hegelianer die Interessen einer »nüchternen Philosophie«[1], sein Vorstoß richtet sich aber auf einen einzigen Punkt im Komplex der philosophischen Streitfragen seiner Zeit, und wenn er auch hier die Front des bei aller »Interessantheit« gehaltlosen Subjektivismus durchbricht, war seine gesunde Erdennähe doch nicht imstande, auf dem eroberten Gebiet ein allgemein gültiges Reich des denkerischen Diesseits zu errichten. So mußte seine anfangs so vehement wirksame Philosophie allmählich verblassen, in Vergessenheit geraten, von umfassenderen Synthesen überschattet werden.

Wenn wir in der Philosophie Hartmanns und in seiner Wirksamkeit eine gewisse Typenverwandtschaft zu Feuerbach erblicken, so soll dies keineswegs im Sinn einer unmittelbaren Ähnlichkeit verstanden werden. Im Gegenteil. Unmittelbar sind sie die denkbar größten Gegensätze. Feuerbach ist der Mann eines einzigen, allerdings bedeutenden Gedankens, den er im Lauf eines langen Lebens nur zu variieren, aber nicht ins Universelle zu verallgemeinern imstande war. Hartmann ist als Forscher von einer ausgebreiteten Extensität; seine Untersuchungen dehnen sich auf das ganze Gebiet der Welt und des Wissens aus. Feuerbach ist von Anfang

1 Marx-Engels: Die heilige Familie, Wk. (MEGA III), S. 301.

bis zum Ende ein outsider in der deutschen Philosophie, sogar zur Zeit seiner heftigsten Erfolge steht er auf einem einsamen Posten; selbst Marx und Engels, auf die sein Auftreten am fruchtbringendsten einwirkte, grenzen sich sehr bald von der Einseitigkeit seiner Position ab, und die außerordentlich heterogene Streuung seines Einflusses (von Gottfried Keller und Tschernischewski bis Kierkegaard und Nietzsche) verdichtete sich nie zu einer einheitlichen und einflußreichen Strömung. Hartmanns Lebenslauf ist dagegen der des normalen, angesehenen deutschen Professors. Von einer »Kronprinzen«-Stellung in der Marburger Schule entwickelte er sich, über Angeregtwerden durch die Phänomenologie zu einem Sucher und – teilweise – zu einem Finder der Wirklichkeit, philosophisch gesprochen der ontologischen Fragen und Antworten; hochangesehen und wenig verstanden, allgemein bekannt, aber ohne Fortführung vollzieht sich sein Leben und sein Werk.
Worin besteht also die von uns angedeutete Typenähnlichkeit? Wir glauben darin, daß sie beide einen zentralen Problemkomplex ihrer Periode mit großer Intensität, mit bestechendem Scharfsinn und Gefühl für das Wirkliche, aber zugleich doch nicht in seiner Totalität erfaßt haben. Indem sie beide gegen den Strom ihrer Zeit philosophierten, mußten ihre aufs Richtige gerichteten, aber partiell bleibenden Anstrengungen, letzten Endes, aus weiterer historischer Perspektive gesehen, ohne allgemeine Dauerwirkung bleiben. Die besondere Art, wie diese beiden hochbegabten Denker zentrale Probleme entdeckt, sie richtig erfaßt haben und trotzdem auf halbem Weg stehengeblieben sind, trägt charakteristische Züge der deutschen Entwicklung an sich und verleiht durch diese Vermittlung sehr verschieden gearteten Gelehrtenpersönlichkeiten eine bestimmte Typenähnlichkeit. Es handelt sich um eine weitgehende Kurzsichtigkeit, ja Blindheit grundlegend gesellschaftlichen Phänomenen gegenüber. Wenn Feuerbach im sehr zurückgebliebenen Deutschland nach der Juli-Revolution das Gott-Mensch-Verhältnis materialistisch umdrehte und die theologischen Probleme in rein anthropologische verwandelte, hat er der Auflösung des Hegelianismus einen entscheidenden Antrieb gegeben, sie aus der Sackgasse einer, wenn auch zuweilen inhaltlich radikalen, aber methodologisch doch immanent gebliebenen Hegel-Interpretation herausgerissen und das Hegelsche System mit der Wirklichkeit selbst konfrontiert. Diese Wendung, deren Folgen weit über die reine Philosophiegeschichte hinausgingen, blieb aber bei Feuerbach selbst ebenfalls in einer Sackgasse stecken: er war nicht imstande, seinen anthropologischen Gedanken auf den konkreten Menschen, auf den gesellschaftlich-geschichtlichen auszuweiten, weshalb auch seine revolutionären Initiativen bei der zeitgemäßen Neubelebung des Aphorismus von Xenophanes steckenblieb, und er konnte in seiner späteren

Entwicklung den eigenen radikalen Ansatz nur immer wieder – immer matter – abwandeln, niemals aber zu einer vollen Entfaltung weiterführen.
Hier ist – bei allen charaktereologischen und historischen Differenzen, ja Gegensätzen – der Anhaltspunkt zur Typenähnlichkeit mit Hartmann. Auch dieser lebte in einer Umbruchszeit des philosophischen Denkens. Wir haben deren Hauptzüge im ersten Kapitel geschildert. Hartmann hat sich mit großer Entschiedenheit von der einseitig erkenntnistheoretischen Einstellung des Neukantianismus losgelöst. Positivismus und Neopositivismus haben seine Gedankenwelt nie beeinflußt. Und wenn er auf dem Weg zu einer ontologischen Neubegründung der Philosophie zeitweilig Berührungspunkte mit der Phänomenologie fand, so hat er das Schiefe und Irreführende an ihrer Beziehung zur Wirklichkeit rasch kritisch erkannt; sein Denken blieb von den Verzerrungen der Ontologie auf phänomenologischer Grundlage, die wir ebenfalls im ersten Kapitel kritisiert haben, wesentlich frei. In einem Taumel der Selbstgefälligkeit und der ihr entsprechenden Verzweiflung blieb Hartmann ebenso nüchtern und besonnen wie seinerzeit Feuerbach im Rausch der subjektivistischen Selbstbewußtseinsphilosophie der Junghegelianer. Er blieb aber ein nüchterner und besonnener deutscher Professor (was freilich Feuerbach nie war), der auf seinem zentralen Problemgebiet sich mutig und entschlossen den Fehlentscheidungen des Tages entgegenstellt, der aber vor allem in Fragen der Gesellschaftlichkeit doch tief in den Vorurteilen seiner Zunft steckenbleibt und über kein inneres Organ zu ihrer Überwindung verfügt. Wie diese seine Stärke sein Werk solid fundiert, wie diese seine Schwäche es problematisch macht, wird den wesentlichen Inhalt dieses Kapitels ausmachen. Die Grundproblematik seines Denkens haben wir in diesen Bemerkungen – stark abstrahierend – vorweggenommen, um bereits in den einleitenden Bemerkungen die wesentlichsten Züge seiner intellektuellen Physiognomie und, dadurch bedingt, seiner Stellungnahme im Geistesleben der Gegenwart aufzuzeigen.

1. Aufbauprinzipien der Hartmannschen Ontologie

Nüchternheit und Besonnenheit Hartmanns zeigen sich bereits beim Aufwerfen der Frage nach ontologischer Erkenntnis. Während die traditionellen ontologischen Fragestellungen jahrhundertelang wesentlich theologischen Charakters waren (oder sie drückten eine säkularisierte Theologie aus, wie wir dies bei Heidegger beobachten konnten), ist Ausgangspunkt und Ziel bei Hartmann völlig diesseitig. Wenn die Ontologie eine philosophisch fundierende Rolle im heutigen

Bereich der Erkenntnis spielen will, so muß sie aus dem Leben, aus dem Alltagsleben der Menschen emporsteigen, darf diese Verbindung mit den elementaren Weisen der Existenz nie verlieren, soll sie dazu geeignet bleiben, als nüchtern-kritische Stimme gehört zu werden, auch, ja gerade in den Fällen, wo die kompliziertesten, subtilsten Fragen der Erkenntnis zur Sprache kommen. Ontologie ist also für Hartmann nicht das metaphysische Endergebnis der Philosophie, die sie es noch im 17.–18. Jahrhundert war, vielmehr im Gegenteil ihre Basis von der Seite der Wirklichkeit und demzufolge die permanente Kontrolle einer jeden menschlichen Erkenntnis oder Aktivität, eben der Maßstab dafür, wie ihre Resultate zu der Wirklichkeit selbst stehen, wie ihre Methoden geeignet sind, auf die Wirklichkeit aufzutreffen. So ist die ontologische Wendung der Philosophie, soweit sie, wie bei Hartmann, eine echte ist und nicht eine die erkenntnistheoretische Einstellung des 19.–20. Jahrhunderts subjektivistisch-irrationalistisch ergänzende, wie in der Phänomenologie, ein Frontalangriff auf den Antiontologismus des Primats der Erkenntnistheorie, der in Kant seine klassische, einflußreichste Form erhalten hat. Der Gegensatz ist deshalb nicht nur auf die philosophische Zentralstelle von Ontologie oder Erkenntnistheorie reduziert, sondern auch auf den Ausgangspunkt von »oben« oder von »unten«.

Bekanntlich richtet sich die Erkenntniskritik Kants vor allem auf die Erkennbarkeit der aus der Theologie stammenden Zentralbegriffe (Gott, Unsterblichkeit etc.). Die Kritik soll diese traditionelle Spitze der Philosophie abtragen und zugleich zeigen, wie »unten«, auf dem Gebiet der praktisch relevanten Welterkenntnis auch ohne sie alles ruhig seinen Weg gehen könne. Die Unerkennbarkeit der Dinge an sich soll keinerlei Einfluß auf die Objektivität der exakten Wissenschaften haben. Der Bruch Hartmanns mit diesen Anschauungen, deren Extreme er in seiner Jugendentwicklung in der Marburger Schule kennenlernte, die das Ding an sich am energischsten aus Philosophie und Wissenschaft völlig zu vertreiben bestrebt war, führt auch zu einer Umkehrung der Methode. In Hartmanns Ontologie und deren Methode spielen die Gegenstände der alten Metaphysik entweder überhaupt keine Rolle oder tauchen in derart veränderten, sachlichen wie methodologischen Zusammenhängen auf, daß von einer Verwandtschaft, von einer Fortsetzung nie die Rede sein kann. Natürlich kommen, sogar sehr oft, klassische Probleme zur Sprache. Da aber Hartmann seine Ontologie gerade von »unten« aufbaut, da diese nicht als eine »philosophia ultima«, sondern als eine »philosophia prima« entworfen ist, entsteht bei ihm eine echte und – innerhalb der noch zu zeigenden Grenzen – fruchtbare, unbefangene und neue philosophische Disziplin. Wir möchten dabei den Ausdruck »unbefangen« besonders hervorheben. Unsere bisherigen Betrachtungen haben auf die objektive Abhängigkeit des modernen Primats der Erkenntnistheorie vor der Ontologie von jenem gesellschaftlich wichtigen Problemkomplex abzuleiten versucht, als dessen erste historisch bedeutsame Formung der Gegensatz Galilei-Bellarmin erschien. Hartmanns persönliche Eigenart zeigt sich vor allem darin, daß er für das ganze religiöse Problem, weder in seinen klassischen Formen, noch in seinen modernisierten Erscheinungsweisen Interesse verrät. Er behandelt die ontologischen Probleme nüchtern und besonnen vom Standpunkt: wie das Ansichseiende wirklich beschaffen sein mag. Welche Folgen seine Ergebnisse auf die gegenwärtigen religiösen Bedürfnisse haben mögen, beschäftigt ihn fast überhaupt nicht.

Diese Unbefangenheit eines derartigen Außerhalbstehens inmitten einer welthistorischen Diskussion von mehreren Jahrhunderten umreißt gleich eingangs die Stärke und die Schranken von Hartmanns Denken. In der ursprünglichen Fragestellung kommt diese Stärke sogleich höchst plastisch zum Ausdruck. Er spricht diesen seinen methodologischen Standpunkt gleich am Anfang seiner Ontologie klar aus: »Das Seinsproblem eben ist seinem Wesen nach diesseitig, vordergründig verwurzelt. Es haftet an Phänomenen, nicht an Hypothesen.«[2] Dieser Ausgangspunkt ist der des »naiven« Verhältnisses der Wirklichkeitserkenntnis zur Wirklichkeit selbst. Hartmann geht, mit Recht, von dieser einfachsten und alltäglichsten Einstellungsweise aus: »Niemand bildet sich ein, daß die Dinge, die er sieht, erst dadurch zustande kommen, daß er sie sieht.« Von diesem Ausgangspunkt führt der Weg zur Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Aber auch der Erkennende befindet sich in derselben Lage wie der Wahrnehmende: »Erkenntnis gibt es nur von dem, was erst einmal ›ist‹ – und zwar unabhängig davon ›ist‹, ob es erkannt wird oder nicht.«[3] Hartmann zieht aus dieser Lage sehr weitgehende Folgerungen. Er stellt nämlich eine bereits im Alltagsleben wirksame Tendenz, das Vordringen in Richtung auf Erkenntnis als fundamental fest. Wissenschaft und Ontologie sind nichts weiter als Verlängerungen dieser Richtung, eine, wie Hartmann sagt, ›intentio recta‹. Diese bedeutet: »Die natürliche Einstellung auf dem Gegenstand . . . die Gerichtetheit auf das, was dem Subjekt begegnet, vorkommt, sich darbietet, kurz die Richtung auf die Welt, in der es lebt und deren Teil es ist – diese Grundeinstellung ist die uns im Leben geläufige, und sie bleibt es lebenslänglich. Sie ist es, durch die wir uns in der Welt zurechtfinden, kraft deren wir mit unserem Erkennen an den Bedarf des Alltags angepaßt sind.«[4]

2 N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, S. 39.
3 Ebd., S. 17.
4 Ebd., S. 50.

Völlig entgegengesetzt ist das erkenntnistheoretische Verhalten eingestellt: »Die Erkenntnistheorie aber, die eben danach fragt, worin das Erkennen besteht und was seine Bedingungen sind, muß die natürliche Richtung der Erkenntnis umbiegen, und zwar gegen sie selbst, muß sie zu ihrem eigenen Gegenstande machen. Dieses Umbiegen der natürlichen Richtung ist die erkenntnistheoretische Reflexion.«[5] Hartmann nennt diese Stellungnahme, die auch Logik und Psychologie teilen, die »intentio obliqua«. Aufgabe der Ontologie ist, kritisch, an der »intentio recta« festzuhalten, bei der Untersuchung eines jeden Phänomens darauf zu achten, daß sein Erfassen nicht durch ein Hineintragen von Formen und Inhalten, von Tendenzen und Strukturen getrübt werde, deren Ursprung nicht in der Beschaffenheit des Phänomens in seinem Ansichseiendem begründet ist, sondern die aus den Subjekt-Objekt-Beziehungen einer »intentio obliqua« in das an sich seiende Objekt hineingetragen werden.

Es ist leicht ersichtlich, daß Hartmann hier die Kantsche und seit Kant herrschende erkenntnistheoretische Kritik radikal umkehrt: diese will aus der Rückbezogenheit der Subjekt-Objekt-Beziehung auf die erkennenden Funktionen des Subjekts eine Instanz zur Feststellung der Richtigkeit der Erkenntnis machen; Hartmann betrachtet das an sich seiende Objekt als alleinigen Maßstab des Erkennens. Alle Formen der Subjekt-Objekt-Beziehung sind nämlich abgeleitete, enthalten in sich immer Möglichkeiten der Verzerrung dessen, was die wahre, von jeder Subjektivität unberührte, unabhängige Beschaffenheit des Phänomens ist. Ein großer – und oft außerordentlich lehrreicher – Teil der Ontologie ist der Kritik gewidmet, wie erkenntnistheoretische, logische, psychologische Kategorien, Kategorienzusammenhänge etc. entstehen, die vom eigenen Ausgangspunkt aus betrachtet notwendig sind, also nicht auf bloße Irrungen des Subjekts beruhen, die aber, gerade in ihrer erkenntnistheoretischen oder logischen Richtigkeit, das Ansichseiende in einem falschen Licht erscheinen lassen.

Hartmann will seine Ontologie von allen philosophischen Fehlentscheidungen freihalten; auch von dem Gegensatz von Idealismus und Realismus (als echter deutscher Professor nennt auch Hartmann den Materialismus Realismus). Natürlich läßt sich gerade diese Art von Neutralität ontologisch nie konsequent durchführen. Hartmann nimmt nicht zur Kenntnis, daß seine ontologische Kritik der erkenntnistheoretischen Einstellung, die kritische, unbedingte Unterordnung der Erkenntnistheorie unter die Ontologie, nie mit einem Idealismus in Einklang gebracht werden kann. Natürlich erscheinen auch in einem folgerichtigen objektiven Idealismus die an sich seienden Einzelobjekte als unabhängig vom jeweiligen

5 Ebd., S. 49.

menschlichen erkennenden Subjekt. Aber gerade das, was Hartmann ihnen richtig zuschreibt, ihre vollendete Gleichgültigkeit dem Erkanntsein gegenüber muß ihre letzten Prinzipien auch mit dem objektiven Idealismus in Widerstreit bringen; einerlei, ob dieser statisch ist, wie die Ideenlehre Platons oder dynamisch, wie die Hegelsche Theorie des Geistes. Wir werden später sehen, daß diese eingebildete Neutralität Idealismus und Materialismus gegenüber als verdrängter Idealismus in Hartmanns Stellungnahme zur Welt sich in seinem Denken durchsetzt und ihn zu verhängnisvollen Inkonsequenzen führt. Es muß aber schon jetzt betont werden, daß diese Neutralität Hartmanns nichts mit der positivistisch-neopositivistischen angeblichen Erhebung über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus zu tun hat. Nicht nur weil diese Position, wie wir gesehen haben, die Ausschaltung aller ontologischen Probleme bezweckt, während Hartmann gerade diese richtig zu erfassen versucht, sondern weil bei ihm die Selbständigkeit, das Unberührtsein der realen Welt vom Subjekt über alles steht, während Positivismus und Neopositivismus eine vom Subjekt, vom Bewußtsein unabhängige Objektivität überhaupt nicht kennen und anerkennen.

Der Ausgangspunkt im Alltagsleben sichert Hartmann eine geistige Unabhängigkeit von zeitgenössischen Strömungen. Fast ein Jahrhundert lang verhöhnen die idealistischen Erkenntnistheoretiker als »naive Realisten« jene Naturforscher, die unbekümmert um die »neuesten Errungenschaften« der Philosophie in ihrer Arbeit (sehr oft freilich nicht in ihren allgemeinen Reflexionen) überzeugt sind, der objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit gegenüberzustehen, deren Gegenstände zu erforschen, um zu einer Erkenntnis des Ansichseienden zu gelangen. Hartmanns Bedeutung liegt vor allem darin, daß er diesen gemeinsamen Zug von Alltagserkenntnis und Wissenschaft begreift, klar sieht, »daß die Wissenschaft den natürlichen Realismus des naiven Weltbewußtseins teilt«[6] und in der Ontologie nichts anderes sucht, als eine kritische Fortsetzung, Weiterführung, Bewußtmachung dessen, was sich in der Praxis des Lebens und der Wissenschaft ununterbrochen spontan verwirklicht. Es ist ein wichtiges Moment dieses Bildes, daß Hartmann sich nicht damit begnügt, das spontane Gerichtetsein auf Realität im Denken des Alltags und der Wissenschaft aufzudecken, sondern zum Unterbau seiner Ontologie auch das emotionelle, willensmäßige, praktische Leben des Alltags heranzieht. Hier ist die entschiedene Opposition zu den herrschenden Tendenzen der Zeit vielleicht noch offensichtiger. Denn das emotionelle Leben der Menschen wird von der neuen Philosophie vielleicht noch stärker als das Denken zur Zerstörung des »naiven Realismus« ausgenützt. (Man

6 Ebd., S. 53.

denke an die so vielfachen Theorien von der »erlebten« Zeit als der wirklichen, der echten, im Gegensatz zur »Uhrenzeit«.) Hartmanns Verdienst besteht hier vor allem in der Entschiedenheit, mit der er den Grundcharakter auch für die emotionalen Seiten des Alltags in der Konfrontation eines jeden Menschen mit einer an sich seienden, von der menschlichen Subjektivität völlig unabhängigen Wirklichkeit erblickt und alle subjektiven Reaktionen auf diese »Härte« der Wirklichkeit darauf hin betrachtet, wie in ihnen diese Beziehung zur Wirklichkeit zum Ausdruck kommt; die gedanklichen und emotionellen inhaltlich-einzelnen Reaktionen, die Nuancen des bloß subjektiven Verhaltens in Wirklichkeit ausdrücken, erscheinen dabei als akzessorische, aus denen man keinerlei Folgerungen auf die Wirklichkeit selbst ziehen dürfe. Das bahnbrechend Originelle und Fruchtbare in Hartmanns Anschauungen steckt darin, daß er – im Gegensatz zu der phänomenologischen Schule – die erkenntnismäßigen und emotionalen Akte darauf hin untersucht, wie in ihnen diese elementare, unerschütterbare Gewißheit des Alltagsmenschen, er lebe in einer von ihm völlig unabhängigen, an sich seienden Wirklichkeit, lebendig ist. Wie weit dabei diese selbst auch nur in den Anfängen einer Adäquatheit erfaßt wird, ist dabei von sekundärer Bedeutung, ja, nach der richtigen Konzeption Hartmanns kann in den emotionalen Akten nur ein für das jeweilige Leben höchst konkrete, gedanklich betrachtet jedoch höchst abstrakte Überhaupt des Ansichseienden zum Vorschein kommen. Gerade die Methode der intentio recta, die Steigerung der Konkretheit und Gewißheit über Wissenschaft zur philosophischen Ontologie gibt diesen noch weitgehend allgemeinen, oft äußerst vagen Erlebnissen und Erkenntnissen ein großes theoretisches Gewicht. Gerade hier, wo Hartmann scheinbar infolge der Analyse von »intentionalen« Akten und Erlebnissen der Phänomenologie am nächsten zu kommen scheint, ist sein Gegensatz zu ihr am ausgeprägtesten. Das kommt nicht nur in der Entgegengesetztheit der Richtung in der Analyse menschlicher Akte zur Wirklichkeit implizite zum Ausdruck, sondern auch in einer fortlaufenden Kritik der phänomenologischen Methode, ihres notwendigen Abbiegens von der Wirklichkeit, ihrer irreführenden Ergebnisse, die sich aus dieser Schiefheit der Methode notwendig ergeben. Je ausgeprägter und konkreter diese phänomenologische Ontologie wird, desto schärfer klingt Hartmanns Ablehnung. So sagt er über die Zentralkategorie der Ontologie Heideggers, über die Angst: »Gerade die Angst ist der denkbar schlechteste Führer zum Echten und Eigentlichen.«[7] Hartmann steht also zu den beiden Polen der modernen Philosophie, zum Antiontologismus der Neopositivisten und zur subjektivistischen Ontologie der Existentialisten gleich ablehnend.

7 Ebd., S. 197.

Die Philosophie kehrt damit zu ihren großen alten Traditionen zurück und sie wird damit zugleich dazu fähig gemacht, die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sich mit angemessener Kritik zu eigen zu machen. Die Linie Alltag-Wissenschaft-Ontologie bedeutet nämlich nicht, daß die Philosophie nunmehr gezwungen wäre, sich nur das anzueignen und bloß zu interpretieren, was die Wissenschaft bereits befriedigend aufgeklärt hat. Der Zusammenbruch des Hegelschen Systems und mit ihm einer jeden Systemkonzeption »klassischen Stils« war durchaus gerechtfertigt. Keine philosophische Ontologie kann die Berechtigung besitzen, über die Wissenschaft zu herrschen, sie in das gedankliche Prokrustesbett eines Systems einzuzwängen. Der Protest gegen das Hegelsche System war also in welthistorischem Sinn völlig gerechtfertigt, wenn er auch, gar nicht selten, mit einer kleinlich-empiristischen Kritik einzelner Behauptungen Hegels, mit einem Mißverstehen mancher seiner tiefen Ahnungen und Einsichten verbunden war. Die Entwicklung der Wissenschaften mußte diesen Typus des Systems endgültig hinter sich lassen. Andererseits darf aber nicht vergessen werden, welche prinzipielle, methodologische Niveausenkung der Philosophie dadurch entstand: die Wissenschaft befreite sich zwar davon ancilla philosophiae zu sein, die Philosophie wurde jedoch dadurch zur ancilla scientiae: sie beschränkte sich darauf, die jeweiligen – oft äußerst problematischen – letzten Resultate der Wissenschaft in der Sprache der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie zu kommentieren und zu rechtfertigen. Die Methode Hartmanns zeigt aus dieser unfruchtbaren Antinomik einen Ausweg, ein neues tertium datur. Der Rückgriff auf den Alltag gestattet nämlich einerseits eine Kritik der Wissenschaft, vor allem der wissenschaftlichen Methode vom Blickpunkt einer real fundierten Ontologie, andererseits weist er ihr den neuen Weg, auch bei Tatsachenkomplexen, die wissenschaftlich noch längst nicht geklärt sind, auf Grund eines aus dem Leben herauswachsenden gesunden ontologischen Problemsinnes eine philosophische Interpretation zu geben, die der künftigen wissenschaftlichen Lösung keineswegs vorgreifen will, die aber, wenn richtig durchgeführt, im Dunkel des wissenschaftlich Undurchdrungenen neue Lichter zu spenden und damit auch der Forschung unter Umständen die Wege zu erleichtern imstande ist. Hartmann faßt diese neue Methode der Ontologie gelegentlich so zusammen: »Kategorien lassen sich auch deskriptiv vom Phänomen her aufweisen, ohne daß ihr eigener Gehalt restlos aufgedeckt werden könnte.«[8]

Das ist eine prinzipiell neue Beziehung der Philosophie zu den Wissenschaften. Hartmann zeigt z. B. in seiner Behandlung der biologischen Probleme von einer

8 N. Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, S. 576.

neuen Seite seine Vorurteilslosigkeit und Aufgeschlossenheit für das Wirkliche. Jeder weiß, daß der ganze Problemkomplex von ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung noch sehr weit davon entfernt ist, exakt wissenschaftlich geklärt zu sein. Das hindert jedoch Hartmann nicht, gerade über diese äußerst verwickelten Zusammenhänge von der Ontologie aus Aufklärendes zu sagen. Die Tatsache, daß in der offiziellen Fachwelt Darwin vielfach als längst überholt betrachtet wird, hindert ihn nicht, unbefangen die entscheidenden Tatsachen ins Auge zu fassen, zu sehen, daß gerade durch die Forschungsmethoden Darwins, mögen auch noch so viele ihrer Einzelheiten überholt sein, der grundlegende Tatbestand des Lebens und seiner Entwicklung, der nicht teleologische Charakter der Genesis und der Reproduktion zweckmäßig angelegter Organismen philosophisch geklärt werden kann. Es handelt sich um die Frage der objektiv vorhandenen, aber nicht gesetzten Zweckmäßigkeit im Sicherhalten und Sichreproduzieren von Einzelexemplar und Art der Lebewesen. Das teleologische Moment drängt sich derart vehement in den Vordergrund, daß von Aristoteles bis zum Vitalismus einflußreiche Theorien in ihm das Prinzip des Lebens erkannt zu haben meinten; und zwar mit einer – unmittelbar – höchst einleuchtenden Evidenz. Denn, wenn ein Komplex von Materien und Naturkräften einen seiner Umgebung gegenüber selbständigen Reproduktionsprozeß vollzieht – allerdings in ununterbrochener Wechselwirkung mit ihr –, so ist es unzweifelhaft, daß sein Gelingen oder Scheitern gleichbedeutend ist mit der Zweckmäßigkeit in der Anpassung an die Umwelt. Diese Zweckmäßigkeit im organischen Sein hat aber die Eigenart, daß sie – im Gegensatz zu den gesetzten teleologischen Akten des gesellschaftlichen Seins – kein Subjekt der Setzung hat, daß deshalb seinen ontologischen Charakter gerade die Nichtgesetztheit ausmacht. Das wurde Jahrtausende lang von Wissenschaft und Philosophie übersehen, wo es aber bloß zur abstrakten Negation der Zwecksetzung kam, wurde mit der gesetzten Teleologie auch die reale, ungesetzte eliminiert und damit der Grundcharakter des Lebens verdunkelt. (Mechanismus in der Biologie.) Es ist für Hartmann charakteristisch, daß er wieder vom Alltag ausgeht, von Darwins Beobachtungen der Praxis der Züchter, die den biologischen Reproduktionsprozeß, ohne seine Gesetzlichkeit wissenschaftlich zu erkennen, auf dem Niveau des Alltagslebens praktisch richtig reguliert haben. Darwin hat nun im Kampf ums Dasein, im Überleben des Zweckmäßigen das Prinzip entdeckt, das in der Natur der Tätigkeit des Züchters entspricht. Dieser Faktor »bewirkt mit Notwendigkeit die Auslese in Richtung auf das Zweckmäßige, ohne doch irgend nach Zwecken zu verfahren oder Zwecke zu verfolgen, also ohne Vernunft und Voraussicht«. Die sehr besonnenen, vorsichtigen Einzelausführungen Hartmanns können hier nicht behandelt werden. Es kam einzig und

allein darauf an, zu zeigen, wie er, von praktisch auf Wirklichkeit orientierten (also unbewußt ontologischen) Beobachtungen des Alltags ausgehend, sich auf die wissenschaftliche Forschung stützend, zu entscheidenden ontologischen Ergebnissen gelangt: zur »Entstehung des Zweckmäßigen aus dem Zwecklosen«.[9]

Die andere ergänzende Tendenz, die ontologische Kritik der Wissenschaft soll auch bloß durch ein Beispiel beleuchtet werden. Hartmann zeigt auch hier eine große kritische Besonnenheit. Er sieht ganz klar, daß die moderne Naturwissenschaft, gerade infolge ihrer schärfsten Waffe, der allgemeinen Mathematisierung nicht selten krisenhaften Lagen zustrebt, in denen fundamentale ontologische Konstellationen, die die Wissenschaft als Basis hinnehmen müßte, im Leben und dementsprechend in der Philosophie getrübt oder verzerrt werden. Er rät aber der Philosophie in solchen Fällen zur höchsten Vorsicht. Und seine Zurückhaltung beruht keineswegs auf einem Unglauben an der Kompetenz der Philosophie in ontologischen Fragen, vielmehr auf der Überzeugung, daß auch das reale Sein die Schiedsrichterrolle einer ontologisch klarsehenden Philosophie durch die Entwicklung der Wissenschaft selbst unvermeidlich zufallen lassen wird. Darum kann er über die Rolle des Philosophen sagen: »Sein Geschäft eilt nicht. Die Spezialwissenschaft treibt ihre Probleme zwar bis auf gewisse letzte Grundfragen hinaus; sie dann aber weiter zu bearbeiten liegt nicht in ihren Methoden. Diese Fragen fallen eines Tages, wenn sie die nötige Spruchreife erlangt haben, ohnehin der Philosophie zu.«[10] Und er bezeichnet an anderer Stelle die so entstehenden Aufgaben der Philosophie: »Überhaupt handelt es sich für die Ontologie nicht um ein Mitreden in den Problemen der Physik. Nur das Mitreden der Physik in den Problemen der Kategorienlehre steht in Frage.«[11]

Von diesen Prinzipien aus gibt Hartmann eine sehr vorsichtige und zurückhaltende, zugleich aber ontologisch entschiedene Kritik bestimmter Kategorienprobleme der modernen Physik, vor allem der Relativitätstheorie. Der Problemkomplex fängt bereits bei der vierdimensionalen raum-zeitlichen Mannigfaltigkeit an. Daß Gegenstände, Bewegungen etc. nur im Raum und zugleich in der Zeit existieren können, ist eine Selbstverständlichkeit. Ebenso selbstverständlich ist es, daß bei ihrer wissenschaftlichen Erfassung quantitative Raum- und Zeitbestimmungen, vor allem in einheitlich mathematischer Form zusammengefaßt figurieren können und müssen. Aber, wie wir es schon in anderen Zusammenhängen gezeigt haben, sind nach Hartmanns richtiger Auffassung die materiellen Substrate der quanti-

9 Ebd., S. 642.
10 Ebd., S. 18.
11 Ebd., S. 235.

tativen, mathematisch ausgedrückten Relationen nicht mehr quantitativen Charakters. Darum können Raum und Zeit kein homogenes vierdimensionales Koordinatensystem ergeben, denn die Reversibilität des Raumes und die Irreversibilität der Zeit sind in der wirklichen Welt unaufhebbar heterogen. (Auf das allgemeine Problem der Heterogenität der an sich seienden Wirklichkeit im Gegensatz zu den notwendigen homogenisierten Methoden ihrer Widerspiegelung werden wir später zurückkommen.) Hartmann protestiert mit Recht dagegen, daß man der modernen Physik in vulgärer Weise Subjektivismus vorwirft; die Phänomene, von der sie ausgeht und die sie wissenschaftlich zu erklären versucht, sind ja objektiven Charakters. Das bedeutet jedoch nicht, daß aus bestimmten wissenschaftlich objektiven Methoden, Verfahrungsweisen direkte Folgerungen auf die an sich seiende Wirklichkeit gezogen werden könnten. Man denke dabei an das Problem der Gleichzeitigkeit. Alle Fragen, die bei ihrer Messung aufgeworfen werden, sind physikalisch objektiv. Es ist sogar prinzipiell möglich, daß eine Messung der Gleichzeitigkeit undurchführbar bleiben muß. Das ergibt außerordentlich wichtige Probleme für die Physik. Hartmann fügt aber, mit vollem Recht, als Philosoph hinzu: »Das aber ist gerade das ontologisch Nächstliegende und Einfache, daß Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, wie alle anderen Realverhältnisse auch unabhängig von aller Beobachtung und Feststellung, ja von den Grenzen der Feststellbarkeit überhaupt, ein Bestehen haben, und daß man um dieses Bestehen auch sehr wohl wissen kann, ohne es in angebbaren Zeitwerten bestimmen zu können.«[12] Sehr ähnliche Probleme tauchen bei dem sogenannten gekrümmten Raum sowie bei der Ausdehnung des Raumes auf. Über die erste Frage sagt Hartmann: »Es ist mit der relativierten Zeit ähnlich wie mit dem elliptischen Raume. Daß Raumdimensionen gekrümmt sind, ist an sich optisch möglich, aber dann müssen andere Dimensionen bestehen, ›in‹ denen sie gekrümmt sind, und diese können nicht wieder dieselbe Krümmung haben; man wird also den kategorialen Raum nicht los, denjenigen nämlich, dessen Dimensionen weder krumm noch gerade sein können, weil sie vielmehr die Bedingungen möglichen Krumm- und Geradeseins sind.« Über die zweite hebt er hervor, daß Schrumpfen oder Sichausdehnen Vorgänge sind, die sich notwendig im Raume abspielen, aber, fügt er hinzu »kann Dehnung oder Schrumpfung auch vom Raume selbst gelten? Dazu müßte der Raum selbst ja ein Ausgedehntes sein. Und da es sich hier nur um räumliche Ausdehnung handelt, so muß man hinzufügen: er müßte ein ›im‹ Raume Ausgedehntes sein. Was kategorial widersinnig ist . . .«.[13]

12 Ebd., S. 237.
13 Ebd., S. 241.

Diese kritischen Bemerkungen Hartmanns beleuchten und erläutern die Methode seiner Ontologie sowie deren Beziehung zu Leben, Wissenschaft und philosophischer Tradition. Hier kann es unmöglich unsere Absicht sein, wesentlich über ein bloßes Aufzeigen seiner Methode hinauszugehen, erst recht können wir nicht den Umfang seiner ontologischen Untersuchungen auch nur andeuten. Wenn wir im Folgenden doch einige Probleme herausgreifen, so tun wir es bloß, um gewisse Knotenpunkte, hervorspringende Momente, Anregungen von besonderer Fruchtbarkeit etc. hervorzuheben, um dadurch von der Stelle Hartmanns im Denken der Gegenwart eine allgemeine Vorstellung zu vermitteln. Ein Bild seiner Gesamtanschauung geben, muß dem Charakter dieser Studie fernstehen. Eine der wichtigsten methodologischen Fragen der Ontologie ist, ihre Kategorien von allen Bestimmungen, die aus menschlich-gedanklichen Bewältigungsversuchen der Welt entspringen, fernzuhalten. Denn die Zentralfrage der Ontologie besteht gerade darin, alles aus dem Kategorienbestand, aus der Kategorienstruktur etc. zu entfernen, was, wenn auch noch so lose, an die erkenntnismäßigen Stellungnahmen zu den Objekten gebunden ist, was also das reine, jeder Widerspiegelung gegenüber völlig gleichgültige, von ihr unberührte Wesen des Ansichseienden trüben könnte.

Dazu gehört vor allem die Kategorie der Negation und ihre Substanzierung, das Nichts. Es ist selbstverständlich, daß ohne Negation keine Erkenntnis möglich wäre. Über die ontologische Rolle der Negation, besonders im gesellschaftlichen Sein, aber auch im organischen, wird in späteren Zusammenhängen ausführlich die Rede sein. Hier verweisen wir auf diesen Zusammenhang nur deshalb, weil die alten Ontologien häufig – nicht immer – diese Sachlage verkannt und die praktische, erkenntnistheoretische, logische etc. Negation unkritisch in ihre Untersuchungen eingeflochten haben. Dieser Problemkreis taucht bereits in der griechischen Philosophie auf. Der Ausspruch von Parmenides, nur Seiendes ist, Nichtseiendes ist nicht, enthält bereits die richtige Antwort auf diese Frage »und der ›Fluß‹ aller Dinge bei Heraklit hatte bereits die ganz andere Bedeutung, daß immer nur Seiendes in Seiendes übergeht, nichts aber aus dem Nichts kommt oder ins Nichts verschwindet«, zieht weitgehend auch für das Werden die nötigen Konsequenzen. Platon hat aber Parmenides widersprochen und entdeckte im Anderssein des Verschiedenen ein relatives Nichtsein. Hartmann verwirft diese Lösung Platons, denn »das ›andere‹, sofern es die Bestimmung des ›einen‹ nicht hat, ist ja nicht weniger positiv als dieses« und faßt die Frage so zusammen: »Diese Unselbständigkeit des Negativen inmitten des Positiven ist für das ›Seiende als Seiendes‹ durchaus charakteristisch.«[14] Und Hartmann weist im Folgenden

14 N. Hartmann: Der Aufbau der realen Welt, Meisenheim am Glan, 1949, S. 358.

richtig darauf hin, daß der »leere Raum« bei Demokrit, unabhängig von dieser verbalen Bestimmung, im ontischen Sinn als etwas Positives, nicht als Negation aufgefaßt werden muß. Uns scheint allerdings, daß Hartmann in dieser Frage nicht immer entschieden genug gegen die ontologische Irrelevanz der Negation auftritt (wie das mit bestimmten Schranken seiner Stellung zusammenhängt, werden wir im zweiten Teil dieses Kapitels zeigen), jedenfalls gibt er aber an anderer Stelle dieses Werks eine richtige Kritik des Anfangs von Hegels Logik, der Ableitung des Werdens aus dem Widerspruch von Sein und Nichtsein.[15]

Es hängt mit den besten und zugleich mit den schwächsten Seiten von Hartmanns Denken zusammen, daß die Ontologie der Natur das Stärkste, Originellste und Folgerichtigste seines Werks ist. Die Eigenart seiner nüchternen Besonnenheit kann hier ungehemmt (oder, wie wir sehen werden, fast ungehemmt) zum Ausdruck gelangen, sich zur Leidenschaft steigern: objektive Tatbestände von jeder subjektivistischen Verfälschung reinzuhalten. Hier ist sein Versuch, alle Kategorien und Einstellungsweisen der Erkenntnistheorie und der Logik von der Ontologie streng fernzuhalten, am erfolgreichsten. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen auf Teile seiner ontologischen Untersuchungen über Raum und Zeit hingewiesen, wo diese Tendenzen polemisch zum Ausdruck kamen. Die Analyse selbst bewegt sich auf sehr hohem Niveau; sie reinigt und rettet die alten, aus der Unbefangenheit dem Natursein gegenüber entstammenden, aufs Wirkliche gerichteten Ahnungen und Vorstellungen, sie hat in der Gegenwart einen besonderen Erkenntniswert, weil sie ununterbrochen darauf ausgerichtet ist, Raum und Zeit in ihrer ontologischen Unberührtheit ins Bewußtsein zu heben, sie von allen Entstellungen, die jede notwendig anthropomorphisierende derartige Anschauung in sie hineinträgt, zu reinigen. Hartmanns fortlaufende Polemik gegen die modernen Auffassungen von Raum und Zeit ergibt eine interessante und lehrreiche Umkehrung der modischen Vorstellungen. Hartmann betrachtet den Raum als das in sich Größenlose und Maßlose. Selbst wenn man ihn unendlich nennt, redet man an der Wirklichkeit vorbei; der Raum kann »streng genommen weder endlich noch unendlich sein . . . weil er vielmehr nur die dimensionale Bedingung der Unendlichkeit und Endlichkeit von etwas anderem ist: der Verteilung der Massen, der Kraftfelder, des Fortlaufens der Strahlungen u. a. m.«. Von hier aus wendet sich Hartmann gegen die heute herrschenden Vorstellungen, von denen immer wieder behauptet wird, daß sie in ihrer mathematisch-begrifflichen Reinheit die Welt der Vorstellbarkeit hinter sich lassen. Hartmann kehrt diese Argumentation so um: »Die bloße Diskussion der Fragen, ob der

15 Ebd., S. 467.

Raum endlich oder unendlich sei, ob es leeren Raum gebe, welche räumliche Gestalt seine Dimensionen haben (gerade oder krumme), ob es die kleinste Raumeinheit gibt, zeugt schon ganz eindeutig davon, daß der Raum nach dem anschaulichen Modell räumlicher Dinge vorgestellt wird. Es ist also gerade die Rückkehr zur sinnlichen Anschauung, die hier unbemerkt vollzogen wird.«[16] Bei aller Heterogenität, als irreversibel gegenüber dem reversiblen Raum, teilt die Zeit die Kennzeichen der Größenlosigkeit und Maßlosigkeit mit ihm. Daß sie beide meßbar sind, ist eine Grundlage unserer Welterkenntnis, und die Meßbarkeit ist keineswegs unabhängig von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, diese bestimmen vielmehr die Art des Maßes, bestimmen den objektiven Charakter. Aber ein bestimmtes Maß geben weder Raum noch Zeit her, diese müssen an empirische Maße anknüpfen, von Raumausdehnung und Zeitfluß aus betrachtet, müssen sie willkürlich und zufällig sein.

Natürlich können wir hier die ontologischen Anschauungen Hartmanns über das Sein der Natur auch nur skizzenhaft andeutend unmöglich wiedergeben. Bloß auf einen wichtigen Punkt sei hier hingewiesen, der das Neue dieser Ontologie methodologisch wie inhaltlich zu beleuchten geeignet ist, auf die Ontologie der Komplexe, die Hartmann natürliche Gefüge nennt. Hartmann baut seine Naturphilosophie so auf, daß er von der Analyse des Raumes und der Zeit ausgehend zu einer kategoriellen Untersuchung von Werden und Beharren übergeht. Daß er dabei die genialen Gedanken von Parmenides und vor allem von Heraklit weiterführt und das Werden von der noch bei Hegel vorhandenen falschen Ontologie einer Pseudodialektik von Sein und Nichts befreit, haben wir bereits erwähnt. Es kommt ihm dabei in allererster Reihe auf die richtige Erkenntnis von Prozeß und Zustand, von Veränderung und Beharren an. Hartmann beschreibt die dabei entstehende Dialektik so: »Sie ist nicht ein Entstehen des einen und Vergehen des anderen; das wäre bloßer Wechsel des Seienden, und weder vom einen noch vom anderen ließe sich sagen, daß es sich ›verändere‹. Veränderung von etwas ist vielmehr der Wechsel der Zustände an ihm, wobei es selbst identisch bleibt, d. h. beharrt. Denkt man sich dieses Beharrende aufgehoben, so etwa, daß es selbst auch dem Wechsel unterläge, so läßt sich nicht mehr von einer Einheit des Vorganges sprechen, der Prozeß ist nicht mehr Veränderung. Denn es ist nichts mehr da, ›was‹ sich verändern könnte.«[17]

Diese Auffassung des Prozesses führt zu einer Revision der Kategorie der Substanz. Verständlicherweise stand sie am Anfang der wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung im Mittelpunkt des theoretischen Interesses, bis die

16 N. Hartmann: Philosophie der Natur, a. a. O., S. 95–96.
17 Ebd., S. 279.

zunehmende Konkretisierung in der Erkenntnis der Naturprozesse, ihre gedanklichen Grundlagen immer mehr erschütterte. Hartmann zieht alle Konsequenzen aus dieser Vertiefung der Naturwissenschaften, es ist jedoch für seine Position höchst charakteristisch, daß er auch hier einen, seinen Zeitgenossen entgegengesetzten Weg einschlägt. Für diese bedeutete die wissenschaftliche Erschütterung des Substanzbegriffes die Möglichkeit, auch die reale Verursachung der Phänomene aus der Philosophie zu entfernen und sie durch eine positivistische Interpretation des mathematischen Funktionsbegriffs zu ersetzen; auch die Marburger Schule des Neukantianismus hat diese Wendung, die das gedankliche Verschwindenlassen der objektiven Realität der ordnenden und schaffenden Allmacht der Vernunft gegenüber betonte, mitgemacht; Cohen sah in der infinitesimalen Rechnung die erlösende Antwort für die Bedeutung des Denkens als Erzeugung des Seins. Die zeitgenössische philosophische Entwicklung läuft also in der Richtung, aus der berechtigten Kritik des alten Substanzbegriffes die radikale Folgerung zu ziehen: jede ontologische Betrachtung der Naturphänomene sei durch logisch-erkenntnistheoretische Erwägungen zu ersetzen, daß die naturwissenschaftliche Praxis die Kompetenz hat, durch ihre aus Experimenten gewonnenen mathematischen Formeln die spezifische physikalische Interpretation überflüssig zu machen. Hartmann, der die Ergebnisse der Naturwissenschaften sich ebenso aneignete wie seine Zeitgenossen, gibt das objektive Sein der Substrate nicht auf, die kritische Betrachtung des überlieferten Substanzbegriffs führt bei ihm nicht zum Aufgeben der Objektivität der Substanz, sondern bloß zu dem seiner Absolutheit.[18] Auf dieser Grundlage war es für ihn möglich geworden, die dynamisch-kontinuierlichen Naturprozesse mit Hilfe von Kategorien wie Kausalität, Wechselwirkung etc. auszulegen.

Die Betrachtung der Natur als Totalität muß aber noch weiter führen; die eigentlichen Gebilde, Körper, Dinge, Sachen etc. hatten im Rahmen dieser Betrachtungen keinen Platz, obwohl sie gerade jene Gegenstände sind, die in der unmittelbaren Gegebenheit der Natur eine ausschlaggebende Rolle spielen. Hartmann zeigt hier, wie nun, im Gegensatz zur Kontinuierlichkeit der dynamischen Prozesse, die Kategorie des Diskreten in den Vordergrund tritt. So werden wir mit dem Problem der Gebilde konfrontiert: »Das ›Gebilde‹ als solches ist im Gegensatz zum Prozeß zu verstehen. Es ist dem Zustand verwandt, teilt seine Auflösbarkeit im Prozeß, hat aber die natürliche Geschlossenheit und eine gewisse Konstanz vor ihm voraus. Ein Gebilde ist, was Begrenzung und Gestalt hat, sich von anderem ihm Nebengeordneten abhebt, weder zeitlich noch

18 Ebd., S. 291.

räumlich ohne weiteres in anderes übergeht und sich auch im allgemeinen Fluß des Realen als zusammenhaltend erweist. Das letztere ist seine Konsistenz; auch diese ist freilich begrenzt, wie alles an ihm begrenzt ist. Aber sie genügt, das Gebilde im Fließen der Prozesse von bloßer Zuständlichkeit abzuheben.«[19] Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die Anschauungen Hartmanns selbst nur skizzenhaft darzulegen, uns kommt es allein auf die rein prinzipiell ontologischen Fragen an. Seine Gesamtkonzeption besteht darin, daß in dieser Welt der Gebilde ontologisch jene die Zentralstelle einnehmen, die er dynamische Gefüge nennt, deren Dasein und Sosein auf einer inneren dynamischen Begrenzung, auf einer Stabilität infolge der Ausgewogenheit des inneren dynamischen Gleichgewichts beruht. Ohne hier auf die sehr wichtigen Einzelheiten der Charakteristik Hartmanns eingehen zu können, sei nur erwähnt, daß er einerseits die Welt der Astronomie von den Spiralnebeln bis zu den Planeten, wobei die Kombination dynamischer Gefüge neue dynamische Gefüge ergeben kann, andererseits die innere Welt der Atome als derartige primäre Gefüge betrachtet. Die uns unmittelbar und alltäglich gegebene Vielheit der naturhaften Formationen (Kontinente, Berge etc.) sind zwar ebenfalls naturhafte dynamische Gefüge, besitzen aber nicht die Selbständigkeit der Primären; daß dabei die Grenzen oft flüssig sind, daß sich überall Übergangsgestalten finden etc., versteht sich von selbst. Der dynamische Grundcharakter der Gefüge zeigt sich auch darin, daß die Grenzen je eines primären Gefüges Funktionen seiner Innenkräfte sind und daß sich überall ein verschwimmendes Übergehen in die räumliche Umgebung ergibt. Und bei aller Kompliziertheit der inneren wie äußeren Elemente und Komplexe, deren Zusammenwirken das Dasein, das Sosein, die Dauer etc. eines Gefüges bestimmen, ist und bleibt ein jedes Gefüge in unaufhebbarer Weise ein einzelnes.

In dieser Hartmannschen Aufgipfelung der Ontologie der anorganischen Natur zeigt sich das bereits angedeutete tertium datur seines Philosophierens den Vorläufern gegenüber. Der eine wichtige historische Typus der Ontologie ist, dem Wesen nach, wenn auch nicht immer in der Erscheinungsart, theologisch: es wird ein letztes und höchstes Prinzip angenommen, dem jedes Seiende sein Sein verdankt, und der Weg des philosophischen Seinsverständnisses geht von oben nach unten, zumeist in der Form einer deduktiven Ableitung des Niederen aus dem Höheren. Und es gibt dagegen den entgegengesetzten Typus, der von nicht mehr zerlegbaren Elementen der Wirklichkeit ausgeht und von dort aus, von unten nach oben die komplizierteren Gebilde der Wirklichkeit gedanklich konstruiert. In Hartmanns Arbeitsmethode ist das deutliche Gefühl des tertium

19 Ebd., S. 442.

sichtbar, obwohl auch er noch kein ganz klar bewußtes Bild über die neue Methode besitzt. Manche seiner Aussprüche scheinen dem Atomismus nahe zu stehen, wo er nämlich das Gewicht darauf legt, daß der ontologische Aufbau der Wirklichkeit von unten nach oben geht. Darin wird eine bedeutungsvolle Wahrheit ausgesprochen, die für die großen Typen der Seinsarten sicher gilt: das organische Sein beruht auf der Existenz der anorganischen Natur; das gesellschaftliche Sein hat beide zur unumgänglichen Voraussetzung. Das ist aber nur die Methode des ontologischen Übergangs von einer Seinsart in die andere, ein Problemkomplex, mit dem sich Hartmann, trotz dieser richtigen allgemeinen Vorstellung, wenig beschäftigte. Gelegentlich sagt er: »Überhaupt sind die Entstehungsfragen überall die letzten und schwierigsten.«[20] Er meint hier freilich die konkreten wissenschaftlichen Fragen, etwa der Entstehung der Planeten, und in solchen Fragen ist seine Zurückhaltung durchaus verständlich; mit den Gründen, weshalb auch er den ontologischen berechtigten und unvermeidlichen Problemen der Genesis aus dem Wege geht, werden wir uns später beschäftigen.

Das wirklich und bahnbrechend Neue an Hartmanns Ontologie, ihr echtes tertium datur, ist, daß er die komplizierten Gefüge in den Mittelpunkt der ontologischen Analyse stellt. Die hier wirksamen Wechselbeziehungen, ihr Gleichgewicht oder dessen Störung, Aufhebung etc. ergeben in doppelter Hinsicht das zentrale Feld der Ontologie: einerseits jene Wirklichkeit, von der das ontologische Denken unvermeidlich ausgehen muß, andererseits und zugleich das Endergebnis, bei dem die durchgeführten Analysen, das Zurückgehen auf die Elemente, die Untersuchung ihrer Wechselbeziehungen etc. am Schluß landen müssen. Der Weg der Ontologie geht mithin von der unbegriffenen, nur als Wirklichkeit affizierend zur Kenntnis genommenen Wirklichkeit zu ihrem möglichst adäquaten ontologischen Erfassen. Die Untersuchungen der materiellen Elemente, Relationen, Einzelprozesse sind bloße Mittel zum Erlangen dieses Ziels: die Elemente sind deshalb auch nicht das ontologisch Primäre, aus dem das Ganze »aufgebaut« wäre, sie werden im Gegenteil aus der Analyse der Komplexe mit Hilfe von Abstraktionen gewonnen, um ihre Dynamik und Struktur, die der eigentlichen Wirklichkeit durch Erkenntnis dieser Wechselwirkungen etc. zu begreifen. Freilich wenn dabei von Abstraktion (von abstraktiver Isolierung) gesprochen wird, soll damit der Seinscharakter der Elemente etc. niemals in Zweifel gezogen werden; Abstraktion ist hier bloß eine Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit, vermittels welcher Gesamtprozesse, die in ihrer unmittelbaren Kompliziertheit unbegreiflich bleiben müssen, begriffen werden können.

20 Ebd., S. 457.

Diese beiden einander ergänzenden methodologischen Wege zur Erfassung der Wirklichkeit hat für das gesellschaftliche Sein Marx um 1859 herum als erster formuliert. Das philosophisch Bahnbrechende an dieser Methode wurde auch in der Gesellschaftswissenschaft nicht fortgeführt, geschweige denn, daß sie, ins allgemein Ontologische verallgemeinert, auf die Natur angewendet worden wäre. Sie ist auch sicherlich Hartmann unbekannt geblieben. Um so interessanter und wichtiger ist es, daß seine ernsthaften Versuche, eine Naturontologie zu schaffen, ihn vielfach, wenn auch nicht immer mit klarer Bewußtheit in ihre Nähe geführt haben. Es steht uns ferne zu behaupten, in der Ontologie Hartmanns wäre diese Methode systematisch folgerichtig durchgeführt. Sie ist aber seit Marx der erste Ansatz, die unausweichlichen Antinomien der bisherigen Ontologien auf einem neuen Wege zu überwinden. Und wenn wir dabei gezwungen sind, ihm eine volle Bewußtheit über seinen eigenen Versuch abzusprechen, so ist es, wie hier gezeigt wurde, unzweifelhaft, daß seine philosophischen Instinkte, seine klare und bewußte Ablehnung der falschen Tendenzen seiner Zeitgenossen ihn in diese Richtung getrieben haben. Viele seiner Einzelbemerkungen zeigen, daß er sehr oft Einzelmomente, Einzelrelationen, notwendige Konsequenzen dieser Methode klar gesehen hat. Ich führe nur eine sehr charakteristische Stelle an: »Für Kategorien ist stets nicht so sehr ihre Selbständigkeit gegeneinander wie ihr Zusammenhang miteinander von Gewicht. Denn alle Isolierung ist ihrer Kohärenz gegenüber sekundär und besteht oft nur in der nachträglichen Begriffsbildung.«[21] Hier ist deutlich sichtbar, wie stark bei Hartmann die Verflochtenheit der Kategorien miteinander als das ontologisch Primäre und Entscheidende erscheint, wie klar er das ontologisch Problematische an den (zumeist erkenntnistheoretisch oder logisch) isolierten, abstrahierten, definierten Kategorien einsah. Solche Einzelbetrachtungen, die man in den Werken Hartmanns massenhaft finden könnte, die eine gute Ergänzung zur generellen Architektonik seiner Ontologie bilden, berechtigen uns, in dieser einen ernst zu nehmenden Ansatz zum tertium datur in deren Methode zu erblicken.

2. *Zur Kritik der Hartmannschen Ontologie*

Eine Kritik, die die Schranken und die Problematik der Hartmannschen Ontologie gerecht und die Philosophie weiterführend aufdecken soll, muß einen wesentlich immanenten Ausgangspunkt suchen, d. h. einen solchen, der auf jene

21 Ebd., S. 661.

Momente die Aufmerksamkeit richtet, in denen Hartmanns Inkonsequenz, eine innere Enge zum Ausdruck kommt und damit das von ihm – ganz allgemein, oft freilich bloß abstrakt gesprochen – richtig Intentionierte auf halbem Weg zum Stillstehen bringt, ja in eine prinzipiell falsche Richtung drängt. Eine solche Kritik wird also nichts von dem aufheben, was wir bis jetzt an Hartmanns Ontologie als fruchtbar und bahnbrechend festgestellt haben. Diese Art der Kritik ist auch darum unvermeidlich, weil gerade in Hartmanns denkerischer Persönlichkeit Stärke und Schranken außerordentlich eng miteinander zusammenhängen: es sind dieselben Züge seiner intellektuellen Physiognomie, die ihm dazu verhelfen, Fragestellungen außerhalb der heute herrschenden falschen Alternativen auszuwerfen und ihre Lösungen außerhalb desselben Zauberkreises zu suchen, die ihm zugleich innerlich nicht gestatten, bei Frage und Antwort wirklich bis ans Ende zu gehen. Hartmann gehört zu den wenigen Intellektuellen unserer Tage, in dessen Problemkreis das religiöse Bedürfnis als bestimmender und selbst als beeinflussender Faktor so gut wie keine Rolle spielt. Darum bleibt seine Denkrichtung von den Bellarminschen Forderungen völlig unberührt. So entsteht ein klares, unbefangenes Übersehen der Probleme der Wirklichkeit, dessen Aufgewecktheit für oft sehr lange verborgen gebliebene Seinsformen und Seinskonstellationen eben aus dieser Unberührtheit von den vorherrschenden Betrachtungsarten der Gegenwart bestimmt ist. Diese Unzeitgemäßheit seines Denkens richtet aber zugleich unübersteigbare Schranken vor ihm auf. Denn seine Stärke entsprang weit weniger aus einem kritischen Zuendedenken der falschen Einstellungen der Gegenwart, aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Aufdecken der Quellen dieser Tendenzen, als aus einer bloß echt gelehrtenhaften, intellektuell redlichen Abwendung von ihnen; aus ihrem Ignorieren, nicht aus ihrem Durchschauen. Das ist, was ich das Professorale an Hartmann nennen würde, wobei darunter auch die besten intellektuellen und moralischen Eigenschaften des deutschen Philosophie-Professors mitgedacht werden sollen.

Diese Zwiespältigkeit, die hinter dem so geradlinigen und kohärenten, redlichen und tiefschürfenden Denken Hartmanns verborgen ist, kommt gleich in seiner Analyse des Alltagsdenkens, Schranken bestimmend, zum Vorschein. Von der Bedeutung dieses Ausgangspunktes der Hartmannschen Ontologie wird damit nichts zurückgenommen; der fundamentale Charakter der intentio recta für die Ontologie, die gerade den fruchtbarsten Anläufen der Vergangenheit zu einer wirklichen philosophischen Ontologie ebenfalls zugrunde lag, die gerade in unserer Gegenwart so gut wie völlig verlorenging, bleibt bestehen, und damit auch die ausschlaggebende Wichtigkeit der Analyse des Alltagslebens und der aus ihm entspringenden denkerischen und emotionalen Intentionen. Wenn hier nun dieser Teil von Hartmanns Werk kritisiert wird, so wird ihm »bloß« eine fürs Weitere verhängnisvolle Inkonsequenz in der Analyse vorgeworfen. Hartmann hat sachlich wie polemisch ganz recht, wenn er im Alltagsleben jene Phänomene aufsucht, in denen die Konfrontation des Menschen mit der Wirklichkeit, und zwar gerade als Wirklichkeit, zum Ausdruck kommt. Er hat auch recht, wenn er in der Wissenschaft, in der ontologisch ausgerichteten Philosophie den Weg zur gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit im Gegensatz zur intentio obliqua von Erkenntnistheorie und Logik erblickt. Damit wird aber das Problem doch allzu sehr vereinfacht. Aus der Tatsache, daß dies der allein richtige Weg zur Ontologie ist, folgt noch lange nicht, daß das Einschlagen dieser Richtung irgendeine Garantie für ihre Richtigkeit bilden könnte. Das behauptet natürlich auch Hartmann nicht direkt, er deckt aber nicht jene Gegentendenzen im Alltag auf, die – obwohl ihren Inhalt die Wirklichkeit überhaupt bildet, obwohl sie auf die Wirklichkeit als Wirklichkeit ausgerichtet sind – dennoch von der Begründung einer richtigen Ontologie ablenken, und zwar nicht als »Fehler«, die im Einzelfall begangen wurden, sondern als notwendig wirkende Tendenzen im Alltagsleben, die freilich gesellschaftlich-geschichtlich entstehen und vergehen, wodurch aber an ihrem jeweils aktuellen Einfluß auf das jeweilige ontologische Denken nichts geändert wird. Zusammenfassend kann man also sagen, daß Hartmann, der sonst die phänomenologische Methode scharfsinnig und richtig kritisiert, sich hier doch in ihre Schule begibt, indem er den gesellschaftlich-geschichtlichen Seinscharakter des Alltags »in Klammern setzt« und an dem von der konkreten Wirklichkeit künstlich isolierten Phänomen eine »Wesensschau« vollzieht.

Die hier zutage tretende Schranke in Hartmanns Denken ist um so auffälliger, als fundamental wichtige Erscheinungen dieser Art im Alltagsleben ihm keineswegs unbekannt geblieben sind und er sie in ihrem immanenten Zusammenhang auch richtig zu kritisieren imstande war. So kommt er in seiner bedeutenden Studie »Teleologisches Denken« auf die Rolle solcher Einstellungen im Alltagsleben zu sprechen und sagt über sie: »Da ist die Tendenz, bei jeder Gelegenheit zu fragen, ›wozu‹ es gerade so kommen mußte. ›Wozu mußte mir das passieren?‹ Oder: ›Wozu muß ich so leiden?‹, ›Wozu mußte er so früh sterben?‹ Bei jedem Geschehnis, das uns irgendwie ›betrifft‹, liegt es nah, so zu fragen, und wenn es auch nur der Ausdruck der Rat- und Hilflosigkeit ist. Man setzt stillschweigend voraus, daß es doch zu irgend etwas gut sein müsse; man sucht einen Sinn, eine Rechtfertigung darin zu fassen. Als ob es ausgemacht wäre, daß alles, was geschieht, einen Sinn haben muß.«[1] Hartmann ist sich zugleich darüber völlig im

1 N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, S. 13.

klaren, daß aus solchen im Alltagsleben sehr verbreiteten Vorstellungen nur völlig verkehrte, am Wesen der Wirklichkeit vorbeigehende Ontologien entstehen können und im Laufe der Geschichte der Philosophie auch entstanden sind. Hartmann stellt hier die Frage ganz offen: »Gibt es denn wirklich, außer in den Wünschen des Menschen, irgendein Anzeichen dafür, daß die Welt über ihr bloßes Dasein und dessen Geformtheit hinaus noch einen Sinn hätte?« Er weist mit Recht darauf hin, daß der lange Zeiten hindurch höchst einflußreiche Fragenkomplex der Theodizee aus solchen Wirklichkeitserlebnissen des Alltags entsprungen ist, eben um die so entstehenden religiösen Bedürfnisse nach einem scheinbar objektiv ontologisch fundierten Sinn des Lebens zu befriedigen. Er antwortet darauf mit der gesund-nüchternen Feststellung: »Jedenfalls ist die ›Rechtfertigung‹ Gottes als Weltschöpfer niemals gelungen.« Er spricht nun die ontologischen Konsequenzen dieser Verwirrung der Sachlage sehr klar aus; er fordert die scharfe Unterscheidung des Sinnlosen von dem Sinnwidrigen. Das letztere hat eine ebenso teleologische Beschaffenheit wie das Sinnvolle, nur wäre es eine »satanische Weltordnung«, die das Wertwidrige um seiner Selbstwillen verfolgt und deswegen sich einer Sinngebung widersetzen müßte. Hartmann ist sich darüber völlig im klaren, daß die ontologisch richtige Auffassung von der sinnlosen (also weder sinnvollen noch sinnwidrigen) Welt auch für die menschliche Aktivität eine große Bedeutung hat. Die ontologischen Konzeptionen entstehen also nicht nur aus dem Alltag, sondern führen auch praktisch folgenschwer zu ihm zurück. Darum nimmt Hartmann für den ontologischen Charakter der Sinnlosigkeit Stellung: »Das ist die Welt, die nur als Ganzes nicht auf Sinn angelegt ist, in der es aber je nach den Umständen (d. h. nach der blinden Notwendigkeit des ›Zufälligen‹) Sinnvolles und Sinnwidriges bunt durcheinander gibt. – Das letztere aber ist es gerade, was wir in der gegebenen Welt auf Schritt und Tritt empirisch kennen. Dieses bunte Durcheinander von Sinnvollem und Sinnwidrigem braucht durchaus nicht teleologisch gedeutet zu werden; es ist ja in ihm keinerlei vorgezeichnete Richtung . . . Erst der Mensch mit seiner Umdeutung hat sich die sinnoffene Welt in eine sinnverschlossene verwandelt. Damit erst versagt er ihr die Sinngebung, die er ihr leisten könnte, und macht sie so zu einer wirklich sinnwidrigen Welt.«[2]

Wir haben dieses, auch an sich interessantes Beispiel deshalb ausführlich behandelt, weil sich darin die früher hervorgehobene Zwiespältigkeit im Denken Hartmanns auffallend konkret spiegelt. Wir sehen einerseits, wie klar, durch keine Modeströmungen beeinflußbar Hartmann jede einzelne ontologische Frage

2 Ebd., S. 108–109.

behandelt, wie deutlich er ihre Wurzel im Alltagsleben, ihre Folgen in der menschlichen Aktivität, in den menschlichen Lebensformen sieht. Andererseits müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß solche Einsichten bei ihm, auch wenn sie von entscheidender Wichtigkeit sind, isoliert bleiben können und auf seine Gesamtanschauungen keinen oder nur einen sehr schwachen Einfluß ausüben. So diese wichtige Kritik der persönlich »erlebten« Teleologie, an deren für die Ontologie verhängnisvoll irreführenden Folgen Hartmann in seiner Analyse der Wurzeln der intentio recta im Alltagsleben achtlos vorbeigeht. Das ist nicht der einzige Fall in Hartmanns Grundlegung der Ontologie. In der großen Reihe der Schilderungen einzelner Momente des Alltagslebens wird auch die Arbeit, sehr episodisch, auf anderthalb Seiten behandelt. Selbst hier zeigt sich Hartmann als guter Beobachter; er stellt nicht weniger als vier Beziehungen zur Wirklichkeit im »Akt« der Arbeit fest, die alle stimmen. Für das Wichtigste hält er aber dabei das moralische Element, den Einsatz, den Aufwand etc. Das Absätzchen hat aber für das Gesamtbild, das Hartmann vom Alltag entwirft, so gut wie überhaupt keine Bedeutung. Weder der geistvolle Zergliederer echter, scheinbarer und eingebildeter Teleologie legt irgendein Gewicht darauf, daß gerade die Arbeit jene Tätigkeit des Menschen ist, in welcher ein wirklich gesetzter Zweck zur wirklichen Veränderung der Wirklichkeit beiträgt, ja sie ist jene Aktivität des Menschen, in welcher zum ersten Mal etwas fundamental Neues, real Neues in die Wirklichkeit eintritt, noch denkt der scharfsinnige Entlarver falscher Vorstellungen daran, daß die unbegründete Verallgemeinerung des Arbeitsprozesses Ausgangspunkt zahlreicher falscher ontologischer Konzeptionen war.

Da wir die Bedeutung der Arbeit für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins im ersten Kapitel des zweiten Teils ausführlich behandeln werden, gehen wir hier auf diese Frage nicht näher ein. Erwähnt mußte aber dieser Fall schon darum werden, weil er zeigt, daß die Schranken von Hartmanns Ontologie nicht daraus stammen, daß er aus Kurzsichtigkeit, Befangenheit etc. ihm unbequeme Phänomene nicht wahrnehmen will. Die Arbeitsweise Hartmanns ist im Gegenteil sehr vielseitig, behutsam und sorgfältig. Er ist ein guter und gewissenhafter Beobachter, dem für seine Forschungsziele wichtige Details selten entgehen. Das Problem seiner Befangenheit, wie bereits angedeutet, liegt tiefer: es ist, um nun einen weiteren Schritt zur Konkretisierung zu tun, seine Blindheit der wirklichen Eigenart der Geschichte gegenüber. Das ist ebenfalls eine Seite des Komplexes, den wir früher mit dem – keineswegs global pejorativ gemeinten – Ausdruck »professoral« bezeichnet haben. Seit dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems und insbesondere seit dem Auftreten von Marx (den, beiläufig bemerkt, Hartmann ebenso wenig kennt, wie die meisten seiner Kollegen, die ihn kritisieren)

klammern sich die deutschen Professoren an die in ihren Wurzeln zutiefst unhistorische Geschichtskonzeption von Ranke, die ihnen die Möglichkeit gibt, Geschichte als Wissenschaft anzuerkennen, zugleich jedoch alle für sie in der Kultur wesentlichen »Werte« aus dem Prozeß des historischen Wandels herauszuheben und sie »überhistorisch« zu betrachten. Diese Orientierung der Philosophie von Gesellschaft und Geschichte weg und zu einer wie immer ausgestalteten »Wertlehre« zerreißt ontologisch das einheitliche gesellschaftliche Sein in empirische Tatsachen, Tendenzen etc. einerseits und in »zeitlose« Werte andererseits. Damit wird im historischen Werden und Vergehen gerade das Spezifische, das sie ontologisch differenzierende Neue verdeckt, und da der philosophische Idealismus, auch der objektive Idealismus Hartmanns nicht geneigt ist, diese nach dem entsprechend modifizierten Modell des naturhaften Werden und Vergehen zu behandeln, entsteht in diesem Gebilde eine unaufhebbare ontologische Inkonsequenz und Konfusion. Nur die Geschichtstheorie des mechanischen Materialismus versuchte ein jedes historische Werden auf den gleichen Nenner mit der Natur zu bringen. Er hat damit von einer anderen Seite die Eigenart des gesellschaftlichen Seins nicht minder vergewaltigt als der Idealismus. Die positivistischen Geschichtstheorien schwanken zwischen diesen beiden falschen Extremen; früher neigten sie zuweilen dem mechanisch-materialistischen Pol zu, jetzt dominiert die Anziehungskraft des Idealistischen.

Bei Hartmann zeigt sich diese Verwirrung darin, daß er die Genesis als ausschlaggebende ontologische Kategorie so gut wie überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt. Dabei ist die Genesis – wir möchten betonen: nicht nur vom einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkt des Aufdeckens einzelner wichtiger Zusammenhänge, sondern gerade ontologisch als neues Beleuchten der Beschaffenheit und Relation der ontologischen Kategorien – von ausschlaggebender Bedeutung. Hartmann weist, wie wir gesehen haben, auf die besonderen wissenschaftlichen Schwierigkeiten in den Entstehungsfragen hin, aber er zeigt keinerlei Interesse für ihre ontologische Bedeutung. Diese Schranke seines Denkens ist wieder eng an seine großen Gaben geknüpft. Denn gerade sein richtiger Entwurf für die Gesamtheit der Ontologie würde die Genesis als zentrale Kategorie erfordern. Die beiden alten Typen der Ontologie erwecken dieses Bedürfnis nicht, jedenfalls mit weitaus geringerer Intensität. Wird das Wesen der Welt aus einem höchsten Prinzip mehr oder weniger deduktiv abgeleitet, so scheint diese Deduktion selbst den einzelnen Schichten, Gegenstandskomplexen etc. ihre »natürliche« Stelle zuzuweisen und damit ihr Wesen und ihre Funktion eindeutig zu bestimmen. Wird die Welt aus bestimmten »letzten« Elementen aufgebaut, so scheinen die Gesetze ihres Seins, ihrer Bewegung etc. dazu auszureichen, um die aus ihrer Kombination entstehende, konkret gegebene Welt zu erklären; diese Gesetze mag man differenzieren und konkretisieren, sie behalten doch ihren zeitlos-allgemeinen Charakter und berühren das Problem der Genesis ontologisch so gut wie überhaupt nicht; man denke an die Neuerung, die Epikur im Gegensatz zu Demokrit in die Lehre von den Atombewegungen eingeführt hat.

Um so wichtiger wird die Genesis für den neuen Typus der Ontologie, der in Hartmanns Versuchen überall immanent enthalten ist. Die Genesis im ontologischen Sinn erhellt eben jene Gesetzmäßigkeiten, als deren Folge die Dynamik eines Seinskomplexes einen qualitativ neuen Charakter aufnimmt, der nicht unbedingt auf eine bloße Verschiebung der Proportionen etc. beschränkt bleiben muß (wie es vielfach in der Wirklichkeit vorkommt), sondern zu dem Entstehen völlig neuer Gesetzmäßigkeiten führen kann. Es ist vollkommen klar, daß diese Entdeckungen Aufgaben der Wissenschaft zu sein pflegen; das aus dem Alltag herauswachsende ontologische Denken kann für diese höchstens Hilfe oder Hemmungen liefern. Hartmann versucht jedoch, wie wir gesehen haben, in der Ontologie gerade diesen neuen Weg zu gehen. Schon seine Lehre von den dynamischen Gefügen als Zentralproblem der anorganischen Natur fordert gebieterisch das Aufwerfen der genetischen Frage. Dies um so mehr, als die immer energischer versuchte Anwendung der Ergebnisse der Atomphysik auf die Astronomie diese Frage notwendigerweise ununterbrochen aufwirft: handelt es sich hier nicht um verschiedene Etappen der Konstituierung der Materie, was ist ihre gesetzmäßige Reihenfolge, wie geht ein Gefügetypus in den anderen über? etc., etc. Jeder weiß: diese wissenschaftlichen Untersuchungen stehen noch am Anfang des Anfangs, und Hartmann würde seiner eigenen behutsamen Methode untreu werden, wenn er hier mit ontologischen Lösungsversuchen der Arbeit der Wissenschaft vorgreifen wollte. Indessen konnten wir bei der Betrachtung biologischer Probleme sehen, daß Hartmann – wir haben seine prinzipiell-methodologische Stellungnahme bereits hervorgehoben – es für durchaus möglich hält, von den Phänomenen deskriptiv ausgehend, sich an ontologische Tatbestände heranzutasten, die wissenschaftlich noch nicht oder nicht zufriedenstellend geklärt sind. Er wäre also nur seiner methodologischen Aktion treu geblieben, wenn er bei den dynamischen Gefügen in der unorganischen Natur dieses Problem der Genesis wenigstens berührt hätte, wenn auch nicht als konkrete hypothetische Lösung, so doch als ontologische Fragestellung an die Wissenschaft, die, wenn richtig fundiert, für diese auch förderlich sein könnte.

Die Bedeutung dieses Problemkomplexes ist für die von Hartmann entworfene Ontologie besonders groß. Denn einer seiner wichtigsten Grundgedanken ist eben der von der Stufenartigkeit der realen Seinsarten: anorganische Natur,

organische Natur, Welt des Menschen. Hartmanns Klarsicht und Besonnenheit zeigt sich in hellem Licht, wenn er immer wieder betont: jede höher organisierte Seinsstufe baut sich auf der niedrigeren auf; Kategorien und Kräfte der unteren sind in dieser neuen Konstellation nicht nur unaufhebbar, sondern sind auch die stärkeren, obwohl sie die spezifische Eigenart der neuen unmöglich determinieren können, diese behalten ihre Originalität und Unableitbarkeit aus dem niedrigeren.[3] Diese tief richtige Einsicht in die ontologische Struktur des Aufbaus der Welt fordert jedoch gebieterisch die Genesis als Verbindung dieser Seinsstufen: nur wenn zumindest die allgemeinen Umrisse dessen klargelegt werden, wie, unter welchen konkreten Umständen ein solcher Übergang in etwas qualitativ Neues vor sich gehen kann, können diese Seinsstufen eine erfüllte ontologische Überzeugungskraft gewinnen. Natürlich ist sowohl ihr Dasein wie ihr Sosein in einer unbezweifelbaren Evidenz gegeben. Das würde für eine erkenntnistheoretische Betrachtung vollauf genügen. Das wichtigste Muster dazu gab Kant mit der Frage »wie sind sie möglich?« in bezug auf die synthetischen Urteile a priori. Das Zwielichtige bei Kant selbst ist nun, daß er diesen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt uneingestanden und inkonsequent – in die Richtung der Ontologie weitertrieb; aus der ursprünglich erkenntnistheoretischen Fragestellung entsprang die Theorie von der Phänomenalität der erkennbaren Welt, von Gegensatz des Phänomenon und Noumenon etc. Erst im Neukantianismus und im Positivismus erhält diese Fragestellung ihre eigentliche erkenntnistheoretische Immanenz, womit alle ontologischen Probleme ausgeschaltet wurden und der Philosophie die Rolle der bedingungslosen Rechtfertigung der jeweiligen wissenschaftlichen Praxis zufiel (wie wir bei Carnap gesehen haben, alle Konventionen des jeweiligen Wissenschaftsbetriebs mitinbegriffen). Nun taucht bei der Behandlung der Seinsstufen bei Hartmann dieselbe Gefahr auf, deren ersten Folgen er nur entgehen kann, indem er in der Grundfrage »wie sind sie möglich?«, sich mehr auf Kant als auf seine Nachfolger stützt. Denn es ist klar, daß Hartmann die Seinsstufen einfach als gegeben betrachtet und darauf gestützt ihr Sosein zu untersuchen unternimmt. Er unterscheidet sich von Kant darin, daß er nicht von bloßen Konstellationen der Erkenntnis, sondern von denen der Seinsarten ausgeht, daß er nicht die Gültigkeit des Erkennens (auf einem uneingestandenen Umweg über das Sein) zu erforschen versucht, sondern an die Analyse von Seinsarten herantritt. Hier zeigt sich nun der Zwiespalt seines Denkens: er versucht wichtige Fragen der Ontologie mit dem Gedankenapparat der Erkenntnistheorie zu lösen.

3 N. Hartmann: Aufbau der realen Welt, a. a. O., S. 516–517.

Daß Hartmann dieses Abgleiten ins Erkenntnistheoretische nicht bewußt geworden ist, ändert am entscheidenden Tatbestand nichts. Beim Suchen nach einer höheren Form der Ontologie weicht nämlich Hartmann stärker vom Ontologischen ab, als die Vertreter der früheren von ihm mit Recht als überholt betrachteten Methoden. Denn wenn in der Theologie Gott den Menschen erschafft, wenn in der alten Atomistik die Bewegung der Atome die materiellen Gegenstände hervorbringt, so handelt es sich – rein methodologisch, von jeder sachlichen Richtigkeit abgesehen – in beiden Fällen darum, daß ein Seiendes in irgendeiner Weise eine andere Form des Seins hervorbringt, während bei Hartmann die Seinsarten schlechthin als Gegebenheiten betrachtet werden, die – in rätselhafter Weise – eben so sind, wie sie sind. Soll hier eine echt ontologische Erkenntnis des Seienden entstehen, so ist es klar, daß für die Ontologie einzig und allein die reale Genesis jene Methode sein kann, wodurch das Dasein und das Sosein, das Geradesosein einer Seinsart begriffen werden kann. Natürlich kann in der anorganischen Natur die Frage der Genesis nur in bezug auf die spezifische Struktur und Dynamik bestimmter Formen (dynamische Gefüge) aufgeworfen werden; für ihre Totalität ist die Frage der Genesis sinnlos. Wenn aber bereits von der organischen Natur die Rede ist, so kann sie nur vermittels der Aufdeckung ihrer Genesis wirklich begriffen werden. Daß die heutige Wissenschaft der Biologie nur noch vor dem Tore der zu erkennenden Genesis steht, ist sicher, sie klopft aber schon heute energischer an dieser Pforte, und es zeigt eine entscheidende Schranke in Hartmanns Denken, daß die hier entstehenden Problemkomplexe in ihm kein ontologisches Interesse zu erwecken imstande waren. Noch krasser zeigt sich diese Schranke Hartmanns beim gesellschaftlichen Sein. Denn hier sind bereits wissenschaftliche Forschungen vorhanden, die zumindest die Zentralfrage, wenn auch nicht viele der höchst wichtigen Details, unzweideutig beleuchten. Ich spreche gar nicht vom Marxismus, denn Hartmann ist leider auch darin ein deutscher Professor seiner Zeit, daß er über diesen nur dürftig allgemeine Vorstellungen besitzt, aber die Archäologie, Ethnographie etc. des letzten Jahrhunderts haben hier so vieles aufgedeckt, so viele Fragen ins Rollen gebracht, daß es Hartmann unmöglich gewesen wäre, an diesen achtlos vorbeizugehen, wenn seine methodologischen Vorurteile ihn davon nicht abgehalten hätten, den Problemen der Genesis soviel Aufmerksamkeit und Interesse zu widmen, wie es ihrem Gewicht für die Ontologie entspricht. (Ich verweise nochmals auf das sehr charakteristische Verkennen der Bedeutung der Arbeit im Alltagsleben.)

Erst von hier aus wird es verständlich, daß Hartmanns Ontologie des gesellschaftlichen Seins so tief unter dem Niveau seiner Ontologie der Natur steht. Ja man kann nicht einmal sagen, daß es bei ihm eine wirkliche Ontologie des gesellschaft-

lichen Seins überhaupt gibt. Daß er ontologisch die Genesis ignoriert und deshalb selbstverständlich die Folgen dieser Blindheit einem Zentralproblem gegenüber methodologisch zu tragen hat, zeigt sich sogleich darin, daß es in seiner Ontologie gar keine Schicht des gesellschaftlichen Seins gibt. Er unterscheidet vielmehr oberhalb von unorganischer und organischer Natur ein seelisches und ein geistiges Sein. Die Auffassung als ob das seelische Sein des Menschen eine ebenso selbständige Seinssphäre bilden würde wie das organische oder das gesellschaftliche Sein, entspringt direkt aus dem Nichtzurkenntnisnehmen der Entstehung. Um an die Wissenschaft zu appellieren, ist es einem jeden klar, daß nach den Ergebnissen der Anthropologie, Ethnographie etc. ein seelisches Leben des Menschen erst simultan mit seiner Gesellschaftlichkeit entstehen konnte: die beste moderne Wissenschaft hat die tiefe Ahnung von Aristoteles glänzend bestätigt. Natürlich gibt es gewisse Ansätze dazu bereits im tierischen Leben, aber gerade hier läßt sich der Sprung wissenschaftlich genau nachweisen. Erst wenn der Mensch jahrtausendelang ein gesellschaftliches Leben gelebt hat, läßt sich bei ihm – sachlich betrachtet: in höchst problematischer Weise – ein Seelenleben von seinem gesellschaftlichen Sein künstlich und letzten Endes bloß scheinbar isolieren. Hartmann geht gerade vom Faktum dieser in der Gegenwart scheinbar unmittelbar und unzweifelhaft gegebenen Trennung des Seelischen vom Gesellschaftlichen aus und hypostasiert diese zu einer eigenen Seinssphäre, auf welcher sich dann die Sphäre des Geistes aufbauen soll.

Wenn wir gelegentlich Hartmanns so wichtige intentio recta als professoral kritisiert haben, so können, leider, seine eigenen Gedanken in dieser Frage solche Anwürfe nur bestätigen. Hartmann sagt über die Vierschichtigkeit des Seins, über die ontologische Begründung einer selbständigen Schicht des seelischen Seins folgendes: »Hier handelt es sich nicht um schwer faßbare Gebiets- und Gegebenheitscharaktere, sondern um geläufige Unterschiede, die dem praktischen Denken des Alltags ebenso wohlbekannt sind, wie dem kritischen der Wissenschaft. Haben sich doch die Wissenschaften auf ihrem Werdegang im Laufe der Jahrhunderte mit einer gewissen Zwangsläufigkeit nach eben diesen vier Hauptschichten des Realen in Gruppen innerer Zusammengehörigkeit gegliedert.«[4] Aus der Tatsache also, daß es auf den Universitäten besondere Lehrstühle für Psychologie gibt, folgt die ontologisch eigene Existenz des seelischen Seins, wobei es Hartmann gar nicht einfällt, was dem philosophischen Niveau seiner Naturontologie eher entsprechen würde, die Problematik der Psychologie als selbständiger Wissenschaft ontologisch unter die Lupe zu nehmen. Dabei ist es wieder

4 Ebd., S. 198.

merkwürdig, daß Hartmann im organischen Sein das isolierte Individuum als Abstraktion betrachtet: »Abgetrennt vom Gesamtleben ist das einzelne Exemplar der Art ein Unding. Man kann es wohl künstlich isolieren, dann aber ist es aus seinem natürlichen Lebenszusammenhange herausgerissen und nicht mehr das, was es in der freien Natur war. In der Natur gibt es kein für sich bestehendes Individuum.«[5] Das Vernachlässigen der Genesis führt bei Hartmann dazu, daß er die – immer höchst relative – Selbständigkeit des seelischen Lebens ontologisch verabsolutiert.

Leider handelt es sich hier um ein ganzes System von falschen Anschauungen. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, diese extensiv, wenn auch nur andeutend darzustellen, wie wir es auch bei seiner Naturphilosophie nicht taten. Wir ziehen nur noch ein anderes, höchst charakteristisches Beispiel an, das Problem des Raumes auf dem Niveau des seelischen und des geistigen Seins. Um zu zeigen, daß es sich hier nicht um ein nachträgliches Abgleiten von der hohen Objektivität, Konkretheit und Wirklichkeitsnähe seiner Naturphilosophie handelt, führen wir seine Anschauungen aus diesem Werke an, woraus sichtbar wird, daß hier von einem Grundgebrechen seiner Gesamtkonzeption die Rede ist. Hartmann führt seine Gedanken so aus: »Alle Realkategorien erleiden eine gewisse Abwandlung mit der Schichtenhöhe. Beim Raume kann die Abwandlung direkt nicht weit führen, weil er oberhalb der anorganischen Natur nur noch in einer Schicht wiederkehrt, vom Bewußtsein an aber ganz abbricht. Nur mittelbar erstreckt er sich auf die Seinsbereiche des Seelischen und Geistigen, weil das Bewußtsein an den Leib gebunden und von ihm getragen ist, inhaltlich aber sich in der räumlichen Welt orientieren muß. Man gelangt, wenn man diese Abwandlung verfolgt, geradlinig vom Realraum zum Anschauungsraum.«[6] Man sieht: wieder werden die Anschauungen Hartmanns dadurch irregeführt, daß er das seelische Sein (Bewußtsein) als eigene Seinsschicht auffaßt. Die Folgen dieser hohlen Paradoxie sind so kraß, daß ein so ehrlicher Denker, wie Hartmann sofort an Einschränkungen zu denken gezwungen ist. Er fügt sogleich hinzu, daß der Realraum doch unaufhebbar bleiben muß: »daß alles, was überhaupt irgendwo im Raume ist, einerlei ob mittelbar oder unmittelbar, unaufhebbar in demselben Raume ist.«[7] Bloß die »Räumlichkeit« der Körper ist nicht dieselbe, man könnte sie, sagt er, das »vermittelte Räumlichsein des Unräumlichen« nennen. Diese Verworrenheit steigert sich noch auf der Stufe des Geistes: »Auf demselben

5 N. Hartmann: Philosophie der Natur, a. a. O., S. 565.
6 Ebd., S. 110–111.
7 Ebd., S. 111.

Verhältnis beruht aber auch weiter die wohlbekannte geographische Räumlichkeit der Kulturen, des geschichtlichen Geschehens und des gemeinschaftlichen Geisteslebens. Geistesphänomene dieser Größenordnung gehen zwar nicht im Individuum auf, sind aber doch stets von einer Vielzahl lebender Individuen getragen. Das Bewußtsein der Individuen nun ist hier das tragende Element des geschichtlichen Geistes, es selbst aber ist gebunden an den Leib und getragen von ihm, gebunden auch an den vitalen und ökonomischen Lebensraum, der seinerseits zu einem politisch-kulturellen Lebensraum ausgestaltet wird. Damit tritt eine weitere, wiederum sehr eigenartige Form der Räumlichkeit auf: die doppelt vermittelte Räumlichkeit des Geistes – die eines an sich noch entschiedener Unräumlichen, als selbst das Bewußtsein es ist.«[8]

Auch in seinen Irrungen berührt Hartmann hier ein wirkliches Problem, daß nämlich im gesellschaftlichen Sein dessen Entwicklungsstufe die Beziehungen der beteiligten Menschen zur Natur vermittelt. Dadurch bleibt aber das ontologische Wesen des Raumes völlig unberührt. Wenn Marx vom »Stoffwechsel« der Gesellschaft mit der Natur spricht, so sind damit selbstverständlich reale Wechselbeziehungen zweier Realitäten gemeint, die gesellschaftliche Funktion kann ins Entgegengesetzte umschlagen (das Meer als Trennen bzw. als Verbinden), ohne das geringste an den Naturkategorien, selbst im übertragenen Sinn zu ändern, ohne diese im geringsten zu subjektivisieren (Hartmanns Anschauungsraum). Dazu kommt noch, daß die Wahrheit des Marxschen »Stoffwechsels« mit der Natur eine, freilich jeweils konkrete, Wechselbeziehung zwischen Natur und Gesellschaft ist und die Natur figuriert darin in ihrer ganzen, unveränderten kategoriellen Totalität, natürlich den Raum mitinbegriffen. Dieser kann dabei unmöglich eine besondere Rolle spielen, denn ebenso wie es durch den »Stoffwechsel« hervorgebrachte Beziehungsänderungen der vergesellschaftlichten Menschen zum Raum und zur Räumlichkeit gibt, gibt es ebensolche auch zu der Zeitlichkeit, ohne am Wesen der Zeit irgend etwas zu ändern, ohne daß dadurch die Zeit eine »adäquatere« Kategorie in der Totalität des gesellschaftlichen Seins wäre als der Raum.

Damit können wir unsere kritischen Bemerkungen über Ontologie des gesellschaftlichen Seins bei Hartmann schließen. Natürlich kann ein so begabter Mensch, wie er es ist, unmöglich ein dickes Buch schreiben, das nicht auch richtige und treffende Einzelbetrachtungen enthalten würde. Hier kommt es aber ausschließlich darauf an, was sein Werk zum Erhellen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beiträgt. Und darauf kann man nur damit antworten: nichts, außer

8 Ebd., S. 113.

Verwirrungen in den Grundfragen. Wenn Hartmann z. B. einen Überblick der Inhaltsgebiete gibt, entsteht eine lockere Aufzählung von Einzelheiten, die man nicht zu hart beurteilt, wenn man sie Kraut und Rüben nennt.[9] Auch das ist kein Zufall. Hartmann übernimmt die Verurteilung von Hegel und Marx aus der neukantischen professoralen Philosophie seiner Jugendzeit: die prinzipienlose Scheu davor, auf dem Gebiet des Geistes von Über- oder Unterordnung zu sprechen; darum lehnt er sowohl Hegel wie Marx ab, darum ist er nicht imstande, auch nur den Versuch zu machen, auf dem Gebiet des objektiven Geistes eine kategorielle Ordnung zu schaffen. Er ist hier in den Prinzipienfragen ebenso verworren wie Dilthey, nur fehlt bei ihm naturgemäß dessen konkrete Kenntnis von interessanten historischen Einzelheiten, ihre oft faszinierende Behandlung. So ist Hartmann, letzten Endes, ebenso ein Opfer der Ungunst der Gegenwart für eine sich auf Wirklichkeit orientierende Philosophie. Seine entschlossene Nüchternheit verhilft ihm dazu, eine Ontologie der Natur zu entwerfen, die eine Basis zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins werden könnte, – wenn auf diesem Gebiet die falschen Tendenzen der Zeit ihm die Aussicht auf ein Neuland nicht versperrt hätten.

Bei aller allgemeinen Richtigkeit dieser Feststellung kann man aber doch nicht sagen, daß Hartmann nur in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins im Morast des Zeitbedingten versunken wäre. Die Schranken seiner allgemeinen Einstellung wirken sich auch in anderen wichtigen Fragen der allgemeinen Ontologie aus und wir können unsere Betrachtungen nicht abschließen, ohne einige dieser problematischen Momente kurz aufzuzeigen. Dazu gehört vor allem das Problem des sogenannten idealen Seins. Hartmann wirft es vor allem für die Mathematik und Geometrie auf, ist jedoch bestrebt, diese Neuentdeckung auch auf die Logik etc. auszudehnen. Auch hier stehen wir vor einer erstaunlichen Inkonsequenz im Denken Hartmanns. Die kritischen Vorarbeiten und fortlaufenden Exkurse in der Begründung des ontologischen Denkens enthalten eine fast unübersehbare Menge von scharfsinnigen Beobachtungen darüber, wie erkenntnismäßige Einstellungen – unbeschadet ihrer Objektivität – über Realität nichts adäquates aussagen können, wie die erkenntnismäßige Objektivität einer Gegebenheit, eines Phänomens etc. keinen Beweis dafür liefern kann, daß das im intentionalen Akt Gemeinte wirklich ist oder nicht. Das Wesentlichste in seiner Polemik gegen Phänomenologie, Kantianismus, Positivismus beruht auf diesen scharfsinnigen Untersuchungen, die zugleich dazu dienen, die intentio recta von der intentio obliqua deutlich abzugrenzen.

9 N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, Berlin-Leipzig 1933, S. 183.

Darum tauchen am Anfang der Analyse des idealen Seins bei Hartmann selbst Zweifel auf, ob die wesentlichsten, schon im Alltagsleben eindeutig auftauchenden Kriterien der Realität auf das ideale Sein überhaupt anwendbar sind. Er stellt fest, »daß es überhaupt kein natürliches Bewußtsein des idealen Seins gibt ...«. Er gibt auch, wie zumeist, auch hier sehr genau die Gründe an: »Vom idealen Sein geht keine Aktualität aus, es hängt im Leben nichts an ihm als solchem, wenigstens nicht unmittelbar. Es ›betrifft‹ den Menschen nicht direkt, es ›überkommt‹ ihn nicht schicksalhaft, wie Ereignisse ihn überkommen, es ›rückt nicht an‹ und bedroht niemanden; denn es ist nicht in der Zeit.«[10]

Hartmann hat also gerade im Sinn seiner eigenen Methode einen festen Anhaltspunkt dazu, hier ontologisch etwas zu finden, das keinen seinshaften Charakter hat. Dabei tritt nun bei ihm die gedankliche Hemmung auf, das, was wir schon einmal professorales Vorurteil genannt haben: die Tatsache, daß Mathematik und Geometrie Widerspiegelungen der Wirklichkeit sein könnten, tritt nicht einmal als Denkmöglichkeit in sein Bewußtsein. Das ist natürlich keine persönliche Schranke, sondern ein allgemeines Charakteristikon der Neuzeit. Die griechische Philosophie hat, infolge ihrer naiv-spontanen ontologischen und dialektischen Genialität die Mimesis für eine Grundtatsache der menschlichen, gedanklichen wie erlebnishaften Bewältigung der Wirklichkeit gehalten. Daß ihre konkreten Auslegungen oft überholt sind, hängt mit historischen Umständen, u. a. auch mit der damaligen Unentwickeltheit der Wissenschaften zusammen, obwohl nicht weniges aus den Mimesis-Theorien von Aristoteles auch heute noch ihre Gültigkeit bewahrt hat. Erst das mechanisch-metaphysische Denken der Neuzeit hat allmählich – vor allem im Vulgärmaterialismus der Mitte des 19. Jahrhunderts – die Mimesis zu einem photographischen Abklatsch der Wirklichkeit erniedrigt. Die Reaktion der idealistischen Philosophie auf solche – vom Standpunkt der richtig erfaßten Mimesis – unzulässige und verzerrende Vereinfachungen war ein globales Verwerfen einer jeden Mimesis, was besonders im Kantianismus zum Credo, zum keines Beweises bedürftigen Axiom eines jeden standesgemäßen Philosophen wurde.

Wenn nun Hartmann mit der ontologischen Beschaffenheit dieses Komplexes konfrontiert wird, taucht bei ihm ein mögliches Zurückgreifen auf die Mimesis nicht einmal als abzulehnende gedankliche Möglichkeit auf. Er kritisiert, mit Recht, jene Theorien, die in der Mathematik ein völlig autonomes reines Gedankenprodukt erblicken wollen und nimmt, wieder mit Recht Bezug auf die intentio recta der wissenschaftlichen Einstellung. Er analysiert dementsprechend

10 N. Hartmann: Ontologie, a. a. O., S. 243–244.

die wissenschaftlichen Denkakte und sagt: »Das Urteil ›setzt‹ freilich, aber die Setzung meint nicht sich selbst, sondern ein anderes, das unabhängig vom Setzen besteht, aber von ihm inhaltlich getroffen wird. Oder auch: sie meint das Gesetzte nicht ›als‹ Gesetztes, sondern als ein an sich Bestehendes. Ihr Wesen, sofern sie Ausdruck eines Erkenntnisverhältnisses ist, besteht darin, sich selbst zu transzendieren und auf ein Ansichseiendes hinzuweisen.«[11] Das ist wenn von wirklich existierenden Gegenständen die Rede ist, vollkommen richtig, Hartmann übersieht nur, daß diese richtige Folgerung nur darum im Erkenntnisakt zum Vorschein kommen kann, weil er sich auf wirklich Seiendes richtet, weil er wirklich Seiendes widerspiegelt. (Hartmann hebt, wieder mit Recht, hervor, daß die eventuelle Irrtümlichkeit des Urteils kein Gegenbeweis ist, denn »der Irrtum besteht ja gerade im Nichtzutreffen des Ausgesagten auf das Seiende.«) Wenn er nun weitergehend diese Ergebnisse auf die mathematischen Urteile anwendet, so nimmt er das eigentlich zu Beweisende, den Seinscharakter des idealen Seins einfach dogmatisch-unbewiesen vorweg: »Das aber ist es gerade, was die Urteile der Mathematik aller Denkgewohnheit zum Trotz lehren, daß es noch ein Sein anderer Art gibt, und daß es irrig ist, die mathematischen Gebilde einfach deshalb, weil sie von sich aus nicht real sind, für nichtseiend, d. h. für bloße Gedankengebilde zu halten.«[12] Jedoch in keiner Wissenschaft muß sich jedes Urteil unmittelbar auf das reale Sein beziehen. Ihre Entwickeltheit zeigt sich gerade darin, daß die Zahl und die Bedeutung der bereits an der Wirklichkeit erprobten Widerspiegelungen ständig zunimmt und es ist auch in der Physik oder Chemie gar nicht so selten, daß Urteile nur durch Vermittlung bereits verifizierter sich auf die Wirklichkeit selbst beziehen. Es wäre aber unzulässig, aus dieser Beziehung der Erkenntnisakte zur Wirklichkeit die Folgerung zu ziehen, diese Wissenschaften bildeten ein eigenes ideales Sein, das ontologisch neben dem realen Sein steht.

Natürlich nehmen Mathematik und Geometrie eine eigenartige Stellung im System der Wissenschaft ein, diese hebt aber die Tatsache nicht auf, daß ihre letzten Grundlagen doch in der an sich seienden Wirklichkeit selbst fundiert sind. Darüber ist sich Hartmann völlig im klaren: »Die Natur treibt nicht Wissenschaft, aber sie wartet auch nicht auf die Wissenschaft des Menschen vom Mathematischen, sondern sie ›ist‹ an sich selbst mathematisch geordnet. Und zwar ist sie das ohne Rücksicht auf unser mathematisches Verstehen oder Nichtverstehen.«[13] Wenn er von dem so erreichten Punkt konsequent weiterginge, so würde er leicht

11 Ebd., S. 246.
12 Ebd., S. 246–247.
13 Ebd., S. 265.

– auf Grund der Mimesis – dazu gelangen, daß in allen von ihm analysierten Urteilsakten eben direkt oder indirekt jene Wirklichkeit gemeint ist, die, wie er selbst sagt, an sich selbst »mathematisch« ist (d. h., daß das Quantitative ontologisch zur Wirklichkeit gehört). Dann würde er nicht die abenteuerliche, halb mystische Folgerung ziehen, daß das ideale Sein das reale in einer bestimmten Weise »durchformt«, d. h. daß nicht in unserer mathematischen Mimesis der Wirklichkeit jene ihrer Momente abgebildet zum Vorschein kommen, die unabhängig von jeder menschlich-gedanklichen Zutat, als Momente der Wirklichkeit diese Eigenschaften besitzen, sondern daß das vom realen Sein, wenn auch relativ unabhängig existierende ideale Sein in einer rätselhaften Weise die reale Welt »durchformt und durchwaltet«. Hartmann formuliert diese These so: »Es gibt ein durchgehendes Enthaltensein idealen Seins im realen. Die reale Welt ist durchformt und durchwaltet von idealen Wesensverhältnissen . . . Man kann das auch so aussprechen: das ideale Sein funktioniert im realen als eine Art Grundstruktur. Und folglich steht die reale Welt in einer inneren Abhängigkeit von ihm.«[14] Hartmann selbst empfindet die daraus folgenden Endkonsequenzen, eine Einwirkung des idealen Seins auf das reale als zu gewagt und schränkt in seinen weiteren Ausführungen das eben zitierte Paradoxon wesentlich ein, indem er bestreitet, daß es eine »von der Realontologie inhaltlich abgrenzbare ›Idealontologie‹ gibt . . . Für die spezielle Ontologie selbst – d. h. für die Kategorienlehre – hat das die weitere Folge, daß man auf keinem Gebiet gesondert Kategorien des idealen Seins neben denen des realen herausarbeiten kann.«[15] Freilich wenn die Mimesislehre ausgeschaltet wird, ist dieses kategorielle Zusammenfallen nur wenig rätselhafter als die oben angeführte »Durchformung« des realen Seins durch das ideale.

Die Mimesis ist aus der offiziellen Philosophie der Gegenwart vollständig verschwunden, sie lebt in ihrer öffentlichen Meinung nur als eine Irrlehre von der photographisch treuen Abbildung der Wirklichkeit (eine solche Abbildung existiert beiläufig gesagt, außerhalb der verschiedenen Formen des Photographierens selbst nirgends, sicherlich nicht als menschlicher Akt zur Erfassung der Wirklichkeit). Darum ist es – rein vom ontologischen Standpunkt, ohne sachlich-inhaltliche Fragen auch nur aus der Ferne zu berühren – unerläßlich, einige Bemerkungen über das Mimetische in der Mathematik und der Geometrie einzufügen. Soviel ich weiß, ist nur in meinem Buch »Die Eigenart des Ästhetischen« die Frage der Mimesis prinzipiell aufgeworfen, allerdings nur für die Mimesis in der Kunst, es werden aber darin einige prinzipielle Punkte der Mimesis überhaupt

14 Ebd., S. 280.
15 Ebd., S. 318.

hervorgehoben, die – mutatis mutandis – für jede ihrer Erscheinungsweise gelten. So wird vor allem gesagt, daß die ästhetische Mimesis stets ein »homogenes Medium« schafft (z. B. das der reinen Sichtbarkeit etc.), mit dessen Hilfe alle Gegenstände der Widerspiegelung qualitativ auf eine Ebene gerückt werden: ihre so erreichte Homogenität intensiviert zugleich ihre eigene Substanz und macht alle Relationen reicher und wesenhafter, als sie in der prinzipiell stets heterogenen Wirklichkeit sein könnten; dabei führt diese scheinbare Anwendung von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit auf der Stufe einer »zweiten Unmittelbarkeit« zu deren Wesen bereichernd zurück. Damit soll nur die Intensivikationsmacht des homogenen Mediums als objektivierte Form der Mimesis angedeutet werden.

Es ist klar, daß das homogene Medium der Mathematik nichts konkret Gemeinsames mit dem der Kunst haben kann: dieses ist anthropomorphisierend, jenes desanthropomorphisierend, bringt eine sinnlich bestimmte Vielheit von Qualitäten auf eine einheitliche und differenzierende Ebene, jenes soll das rein Quantitative losgelöst von seinen nicht quantitativen Substraten in der realen Welt zu einem bewegten Relationssystem rein quantitativer Verhältnisse erheben; dieses, als reine Qualität, kann nur auf das Wesen der Gesamtwirklichkeit rückbezogen werden, jenes dagegen kann direkt auch auf einzelne Phänomene, Phänomengruppen etc. der Wirklichkeit angewendet werden; dieses ist atomistisch, »inselhaft«, in jeder Objektivation alle anderen von sich unmittelbar ausschließend, jenes bildet ein sich ununterbrochen ergänzendes und erweiterndes Kontinuum etc., etc. Wird also die Mathematik in einer solchen dialektischen Weise als Mimesis gefaßt, so erklärt sich von selbst das, was bei Hartmann so rätselhaft war, welche Fäden von der Wirklichkeit selbst zu dieser Widerspiegelung führen, warum die immanente Dialektik des homogenen Mediums selbständige Operationen im eigenen Bereich zuläßt und fordert und wie diese – teilweise – wieder auf die Wirklichkeit bezogen werden können. Sind so die letzten Inhalte in Wirklichkeit und Mimesis die gleichen, so ist doch die mimetische Homogenität von der Heterogenität der an sich seienden Wirklichkeit durch einen Abgrund getrennt, und dieser Abgrund ist eben das Sein des einen und das mimetische Wesen des anderen. Hartmann selbst sieht natürlich ebenfalls manche dieser Differenzen: er sieht, daß das Mathematische, eben wegen seiner relativen Selbständigkeit im Rahmen dessen, was wir homogenes Medium nannten, zwar quantitative Gesetzlichkeiten des Seins aussprechen kann, aber diese sind nach Hartmanns eigenem Ausdruck »nur ›potentiell‹ Realgesetzlichkeit«;[16] er sagt, daß der Widerspruch »im Grunde auch gar nicht ein Gesetz, des Denkens, sondern des idealen Seins

16 Ebd., S. 263.

(ist). Im idealen Sein gibt es den Widerspruch nicht, weil es Spielraum hat für die Parallelität des Inkompossiblen. Das Unvereinbare stößt hier nicht aufeinander, weil es sich nicht berührt«.[17] Seine von uns im ersten Teil dieses Kapitels angeführten Analysen zeigen klar, daß er in vielen konkreten Fällen die Beziehung der Mathematik und Geometrie zur Wirklichkeit richtig erfaßt hat, wenn er jedoch sie als Gesamterscheinung in die Totalität der Kategorienwelt einfügen soll, erliegt er den professoralen Vorurteilen gegen die Mimesis und er ist gezwungen, in den Komplex vieler richtigen Feststellungen den Mythos vom idealen Sein einzubauen.

So stehen bei Hartmann neben echten Entdeckungen in der allgemeinen Ontologie, der der unorganischen und organischen Natur, nicht nur das verzerrt-zerfließende Bild des gesellschaftlichen Seins, sondern auch ontologische Fabelwesen wie das ideale oder das seelische Sein. Die Vorurteile, die zu diesen falschen Konstruktionen führen, sind, wie wir zu zeigen versuchten, nicht zufällige Entgleisungen, sondern sind mit Hartmanns besten Qualitäten engerer oder lockerer verbunden und wirken sich deshalb auch in seiner allgemeinen Ontologie aus. Auch in diesem Fall wollen wir die Lage an einem freilich wieder höchst wichtigen Beispiel veranschaulichen, an Hartmanns Analyse der modalen Kategorien, insbesonders an seiner eigenartigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Auch hier sehen wir die enge Verbundenheit von Hartmanns gewichtigen denkerischen Tugenden und seiner Schranken. Diese treten bei den Modalitätskategorien so zum Vorschein, daß er einerseits mit einem richtigen philosophischen Instinkt an eine der Grundfragen herantritt, andererseits in einigen wichtigen methodologischen Fragen in der professoralen Routine steckenbleibt, hier z. B. läßt er in einem weit größeren Maßstabe als sonst erkenntnistheoretische und logische Erwägungen unzulässigerweise in seine ontologischen Untersuchungen hineinspielen, ja er verwirrt durch »originelle« historische Entdeckungen seine eigenen richtigen Anschauungen. Hartmanns einfacher und tief richtiger Gedanke ist, die Wirklichkeit aus der traditionellen erkenntnistheoretischen Gleichmacherei der Modalität herauszuheben. Für die Erkenntnis (und darum für die Erkenntnistheorie) ist es naheliegend, alle Phänomene, Prozesse etc., die für sie zum Gegenstand werden, danach zu beurteilen, ob sie wirklich oder unwirklich, möglich oder unmöglich etc. sind. Hartmanns kluge Besonnenheit macht ihm klar, daß diese Einstellung nur für die Erkenntnis, nicht aber für die an sich seiende Wirklichkeit gelten kann. Denn einerseits ist, ontologisch angesehen, Wirklichkeit keine modale Kategorie im

17 N. Hartmann: Aufbau der realen Welt, a. a. O., S. 320.

engeren Sinne und vor allem nicht eine neben den anderen, ihnen gewissermaßen gleichgeordnet, sondern Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit existieren bloß innerhalb ihres Bereichs als verschiedene Formen der in ihr vorhandenen Gegenstände oder Prozesse. »Möglichkeit und Notwendigkeit bestehen nur ›auf Grund‹ von etwas, das seinerseits ›wirklich‹ ist ... Auf Grund von ›bloß Möglichem‹ ist nichts möglich, oder gar notwendig; auf Grund von Notwendigem aber ist es um nichts mehr möglich oder notwendig als auf Grund von Wirklichem. Notwendigkeit und Möglichkeit also sind bedingt durch ein schon vorbestehendes Wirkliches.«[18] Und an anderer Stelle: »Es gibt im Realen keine freischwebende, abgelöste Möglichkeit, die nicht die eines Wirklichen wäre; genau so wie es ja im Realen auch keine freischwebende abgelöste Notwendigkeit gibt, die nicht Notwendigkeit eines Wirklichen wäre.«[19]

Könnte sich Hartmann hier zu einer echten radikalen Folgerichtigkeit aufschwingen, so könnte er die jahrtausendelang währenden, oft sehr schädlichen Verwirrungen im Problemkreis der Modalität entwirren. Denn es ist klar, daß die methodologische Gleichstellung der modalen Kategorien aus den spezifischen Bedürfnissen der Erkenntnistheorie – unter dem gewichtigen Einfluß der logischen Urteilslehre – entspringt und, wie so häufig, das, was in der an sich seienden Wirklichkeit als Heterogenität vorhanden ist, den eigenen Anforderungen entsprechend homogenisiert. Hartmanns richtige Gegenüberstellung von intentio recta und obliqua könnte hier sehr vieles erhellen, wenn er nur von seinem richtigen Ausgangspunkt konsequent weiterschreiten würde. Freilich wäre dadurch das so schön systematisch aufgebaute Nebeneinander der modalen Kategorien gesprengt, das auch für andere Zusammenhänge weittragende Konsequenzen hätte. Andererseits – und im engen Zusammenhang damit – ist es klar, daß die Negation keinen Platz in einer wirklichen Ontologie einnehmen kann. Hartmann hat auch darüber oft klare Einsichten, jedoch gerade bei der Behandlung der Modalität geht er von traditionellen Schemata aus und fügt Kategorien wie Unwirklichkeit (Nicht so Sein) und Unmöglichkeit (Nicht so sein Können) in die Tafel seiner Kategorien ein.[20] Hier ist das Abweichen Hartmanns von seiner richtigen Grundkonzeption offenkundig. Es war sein Verdienst, in Dasein und Sosein zwei verschiedene, aber ontologisch letzthin untrennbare Bestimmungen des Seins festgestellt zu haben. Wenn er nun jetzt plötzlich die Unwirklichkeit als Nicht so Sein definiert, so hat er – de facto – bloß das Sosein negiert, diese

18 N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, S. 162.

19 Ebd., S. 196.

20 Ebd., S. 33.

Unwirklichkeit ist jedoch ontologisch gesprochen bloß Anderssein eines Seienden, worin – ontologisch – nicht die geringste Negation enthalten ist. Wäre nun auch das Dasein negiert, so käme man zu einem Nichts, was Hartmann selbst, mit Recht, aus der Ontologie entfernt wissen will. Freilich ist eine platonische Tradition der partiellen Negation in der Ontologie vorhanden, Hartmann kritisiert sie, wie wir gesehen haben, das eine Mal ganz richtig, ein anderes Mal zieht er zu ihrer Rechtfertigung die Umkehrung des erkenntnismäßig richtigen und fruchtbaren Satzes »omnis determinatio est negatio« ins völlig Absurde: »omnis negatio est determinatio«. Er versucht diese Behauptung so zu rechtfertigen: »In einem geschlossenen Seinszusammenhange ist stets das Sein des einen zugleich Nichtsein eines anderen, und Nichtsein des einen zugleich Sein eines anderen. Reines Nichtsein ist überhaupt nichts. Bestimmtes Nichtsein aber ist auch bestimmtes Sein.«[21] Aber damit kommt man nicht weit. Es muß immer wieder betont werden, daß die Negation zwar in der Erkenntnis eine wichtige Rolle spielt, mit dem Ansichseien aber gar nichts zu tun hat; für alle einzelne Seienden ergäbe es sich allerdings, daß das Sein eines jeden im Verhältnis zum anderen ein Anderssein ist, dies hat aber – ontologisch – mit Negation gar nichts zu tun. Und Hartmann weiß das selbst ganz genau: wir haben früher angeführt, daß er, richtigerweise, z. B. im leeren Raum Demokrits im Verhältnis zu den seienden Atomen ebenfalls etwas Seiendes, keineswegs eine Negation erblickt. Diese Entfernung der Negation mindert ihre Bedeutung für die Erkenntnis nicht. Jedoch die Umkehrung der Beziehung von Determination und Negation führt auch die Erkenntnis in eine Sackgasse, da die bloße Negation, auch wenn sie sich bloß auf ein konkretes Sosein bezieht, keine determinierende Kraft haben kann. Die Bestimmung des Soseins an einem Gegenstand impliziert – für die Erkenntnis – die Negation eines jeden Andersseins; aber die Negation allein kann unmöglich eine wirkliche Bestimmung des gemeinten Gegenstandes in sich enthalten, sie ist dazu, auch erkenntnismäßig, viel zu unbestimmt. Daß die Erde sich um die Sonne bewegt, impliziert eindeutig die Negation der ptolemaischen Theorie; daß aber die Sonne sich nicht um die Erde bewegt, verträgt sich in einer solchen Aussage mit unzähligen Auffassungen des Sonnensystems; daß diese mit einer Ausnahme falsch sind, kann aus dem Satze selbst unmöglich entnommen werden, denn die bloße Negation enthält keine bestimmte Determination.

Das Problem der Möglichkeit verwirrt sich bei Hartmann weiter durch eine philosophiegeschichtliche Entdeckung. Er kritisiert die Möglichkeitsauffassung von Aristoteles und spielt gegen ihn den sogenannten megarischen Begriff der

21 Ebd., S. 79.

Möglichkeit aus. Hartmann geht auch hier von einem nicht unrichtigen ontologischen Prinzip aus, aus der Ablehnung einer jeden Konzeption, die der Möglichkeit eine selbständige Realität der Wirklichkeit gegenüber zusprechen will, woraus zu Ende gedacht, ein Weltbild entstehen würde, in welchem neben der Wirklichkeit eine Menge von schattenhaften, halbwirklichen Möglichkeiten vorhanden wären. Um solchen ontologischen Verfehlungen zu entgehen, greift er auf die Möglichkeit-Wirklichkeit-Auffassung der megarischen Schule zurück: »Hier ist das Möglichsein nicht als ein ›Zustand‹ des Seienden neben dem des Wirklichseins gefaßt, sondern als ein im Wirklichsein enthaltenes und vorausgesetztes Modalmoment. Hier gibt es keine verselbständigte Möglichkeit, kein ›bloß Mögliches‹, keine gespaltene Realwelt, kein Halbseiendes neben dem Seienden, kein Unbestimmtes und keine unabsehbare Mannigfaltigkeit schwebender Möglichkeiten. Es ist stets nur eines möglich, dasjenige nämlich, was wirklich wird; alles übrige ist durchaus unmöglich. Das eben besagt der Satz: möglich ist nur was wirklich ist.«[22] Hartmann glaubt, daß damit die Möglichkeitsauffassung von Aristoteles widerlegt sei: dieser meint nämlich, daß nach der megarischen Konzeption, bei jeder Fähigkeit, die nicht ausgeübt wird oder werden kann, diese auch verlorengehen müsse, wodurch es zu einer paradoxen Aufhebung einer jeden Möglichkeit käme. Hartmann verteidigt die megarische Auffassung gegen Aristoteles so, daß nur in jener von der ontologischen Realmöglichkeit die Rede sei, Aristoteles dagegen bloß von Teilmöglichkeiten spreche. Und Hartmann meint, Aristoteles mit folgendem Beispiel zu widerlegen: »Nach aristotelischer Auffassung nämlich müsse auch der Arbeitslose sehr wohl arbeiten ›können‹, auch wenn er ›keine Arbeit hat‹. Die Tragik seines Nichtkönnens widerlegt am drastischsten einen so nichtsagenden ›Könnens‹-Begriff.«[23] Es ist klar, daß viele Arbeiter zur Zeit einer Arbeitslosigkeit nicht arbeiten können. Ist aber dadurch z. B. bei einem gelernten Arbeiter seine Geschicklichkeit, seine Erfahrung etc., d. h. seine Möglichkeit Arbeiter zu sein, aufgehoben? Besitzt er nicht, um einen scheinbar, freilich nur scheinbar, den Modalitätsfragen fernliegenden Ausdruck zu gebrauchen, die erworbene Eigenschaft, gelernter Arbeiter zu sein, die er freilich nur unter bestimmten Umständen ganz oder teilweise zu verwirklichen imstande ist?

Der Ausdruck Eigenschaft, der, wie schon oft bemerkt, aber nicht resolut auf das Modalitätsproblem angewendet wurde, bezeichnet nämlich die Möglichkeit einer bestimmten Reaktionsweise auf die Wirklichkeit, die bei Gegenständen, Komple-

22 Ebd., S. 13–14.
23 Ebd., S. 182–183.

xen, Prozessen etc. relativ dauernd vorhanden ist, die einen bestimmenden Einfluß auf ihr Bestehenbleiben oder Anderswerden ausüben kann. Er drückt also eine bestimmte Form der Möglichkeit aus. Hartmann will dies mit dem Begriff Teilmöglichkeit ontologisch herabsetzen. Wir wissen, daß er auch hier von dem richtigen Gefühl ausgeht, neben der echten Wirklichkeit keine halbe, schattenhafte Form einer bloß möglichen Pseudowirklichkeit zu dulden. Jedoch wenn man einsieht, daß die gegenständliche Erscheinungsweise der Teilmöglichkeit gerade ontologisch gar nicht »schattenhaft« ist, daß sie stets einen integrierenden Bestandteil eines Wirklichen bildet, daß die Eigenschaft (Teilwirklichkeit) nichts weiter ist, als eines der Determinationsmomente im Übergang einer Wirklichkeit in die andere, daß die Eigenschaft (die Teilmöglichkeit) ebenso seiend ist, wie das, was sich aus ihr eventuell entwickelt, so müssen wir in der Teilmöglichkeit eine reale ontologische Kategorie, ja die eigentliche Möglichkeitskategorie erblicken, nur eben eine ohne ontologische Selbständigkeit, sondern der Wirklichkeit als ein Relationsmoment ihres Beharrens und ihrer Veränderungen untergeordnet. Dagegen ist die megarische Realmöglichkeit Hartmanns ontologisch ein Phantom; sie würde bedeuten, daß eine Möglichkeit nur dann real ist, wenn sie aufhört Möglichkeit zu sein. Denken wir an ein gesundes Ei; es hat die Eigenschaft (Teilmöglichkeit) eßbar zu sein und zugleich die, daß aus ihm ein Küken ausgebrütet werden kann. Es hängt sicher nicht von den Eigenschaften des Eies ab, welche der beiden Möglichkeiten gerade bei ihm verwirklicht wird. Lag aber im gegessenen Ei keine Möglichkeit dazu, ausgebrütet zu werden und umgekehrt? Ist es nicht ein rationalisierender Mythos nur die verwirklichte (die aufgehobene) Möglichkeit als reales anzuerkennen?

Konsequent würde daraus eine Art von Prädestinationslehre entstehen, und Hartmann ist auch hier viel zu besonnen, um seine logische Paradoxie in allen konkreten Fällen ontologisch konsequent zu Ende zu führen. Er erkennt z. B. richtig, daß je höher eine Seinsstufe ist, desto größer der Spielraum der Veränderungsmöglichkeiten, Entwicklungsmöglichkeiten in ihr ist, daß sowohl in diesem Spielraum wie in den mannigfaltigen Reaktionsweisen auf ihn echt ontologische Möglichkeiten enthalten sein müssen. Er betrachtet z. B., meines Erachtens mit Recht, die Labilität des dynamischen Gleichgewichts im Organismus als ein wichtiges Prinzip der Arterhaltung. Wenn die Lebensumstände sich rapid ändern, so kann eine zu hohe Stabilität zum Untergang führen; die Labilität dagegen sichert die Anpassung, die Umbildungsfähigkeit und damit die Erhaltung, ja die Höherentwicklung der Arten. Was bedeutet aber hier, ontologisch gesprochen, Labilität? Wohl nichts anderes als eine Gruppe von Eigenschaften (Teilmöglichkeiten) im Prozeß der Umwandlung einer Wirklichkeit in eine andere. Bei Vollendung des konkreten Umwandlungsprozesses ist aus dieser Möglichkeit, aus diesem Komplex von Möglichkeiten eine neue Wirklichkeit geworden, sie hat – in dieser Beziehung – aufgehört, Möglichkeit zu sein. Natürlich, wenn die Labilität des dynamischen Prozesses im Organismus erhalten bleibt, existieren weiter bestimmte Möglichkeiten eines neuerlichen Wandels, diese sind aber Eigenschaften eines neuen real Daseienden und nur in bezug auf eine ungewisse Zukunft zugleich Möglichkeiten. Hartmann geht in der richtigen Beschreibung dieses Phänomens sogar so weit, daß er von der Multipotentialität der Organismen spricht und dies ausdrücklich als »modalen Bau der Ontogenese« bezeichnet.[24] Daß sich die Tendenz zu einer solchen ontologisch-modalen Struktur und Dynamik auf der höheren Stufe des gesellschaftlichen Seins nur steigern kann, versteht sich von selbst, in der Untersuchung seiner konkreten Probleme werden wir oft darauf stoßen.

Es gibt also bei Hartmann zwei scharf getrennte, sich schroff widersprechende Theorien der Möglichkeit. Die eine ist die allgemein theoretische, auf die megarische Auffassung basierende, die zugleich darin eine weitere Stütze findet, daß im allgemeinen Aufbau der modalen Kategorien das Vorbild der logischen und erkenntnistheoretischen Auffassungen eine unzulässige, den grundlegenden ontologischen Intentionen Hartmanns widersprechende Rolle zugesprochen wird. So sagt Hartmann: »was real möglich ist, das ist auch real wirklich (positive Realmöglichkeit impliziert Realwirklichkeit)«.[25] Diese Auffassung steht zu den oben angedeuteten richtigen Anschauungen wichtiger ontologischer Konstellationen in einem unaufhebbaren Widerspruch; ist nicht bloß eine Gegensätzlichkeit von allgemeiner Theorie und Durchführung im konkreten Detail, es handelt sich vielmehr um den prinzipiellen Widerspruch zweier ontologischer Konzeptionen.

Hartmann ist im allgemeinen bestrebt, sich von der überlieferten – logischen und erkenntnistheoretischen – Homogenisierung der ontologischen Kategorien zu befreien, und das absolute Übergewicht der totalen und alles umfassenden Wirklichkeit gegenüber den die Detailprozesse modal charakterisierenden, im Vergleich zu ihr bloß partiellen Kategorien (Möglichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit) theoretisch zu begründen. Da er sich aber von dem Hineinspielenlassen logischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte in die Ontologie hier besonders nicht zu befreien imstande ist – wir erinnern nochmals an die Bedeutung, die bei ihm in höchst inkonsequenter Weise negativ modale Katego-

24 N. Hartmann: Philosophie der Natur, a. a. O., S. 669 und S. 681.

25 N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, a. a. O., S. 126.

rien wie Unmöglichkeit, Unwirklichkeit erhalten – stützt er sich auf die megarische Auffassung, um doch ein Unterordnungsverhältnis zur Wirklichkeit für die anderen Kategorien der Modalität zu finden, ohne mit den logisch-erkenntnistheoretischen Vorurteilen radikal brechen zu müssen. Das Implikationsverhältnis der realen Möglichkeiten zur Wirklichkeit zeigt das Modell dieser Interpretationstendenz, wobei Hartmann krampfhaft, aber sachlich erfolglos bemüht ist, zu beweisen, daß diese Implikation kein einfaches Aufgehen der Möglichkeit in die Wirklichkeit zur Folge haben muß. Dem steht nun jene ideologische Konstellation gegenüber, die Engels bei der Analyse Balzacs den »Triumph des Realismus« genannt hat, der aber, wie gerade Hartmanns Beispiel wiederholt zeigt, auch auf anderem Gebiet möglich ist, daß nämlich bei einem Konflikt der vorgefaßten Einstellung zur Wirklichkeit mit dieser selbst ehrliche und begabte Ideologen – sehr oft unbewußt – ihren tief eingewurzelten Vorurteilen untreu werden und die Wirklichkeit selbst, so wie sie ist, zu Worte kommen lassen. Das geschieht in vielen Einzelausführungen Hartmanns über die Möglichkeit, ohne Bewußtheit darüber, daß hier zwei einander ausschließende ontologische Theorien einander gegenüberstehen.

Wie zentral für Hartmann seine widerspruchsvolle Einstellung zur Modalität ist, zeigt sich darin, daß er in der Frage der Notwendigkeit – ohne megarisches Vorbild – wörtlich die Bestimmung der Möglichkeit wiederholt: »was real wirklich ist, das ist auch real notwendig (Realwirklichkeit impliziert Realnotwendigkeit); was real möglich ist, das ist auch real notwendig (positive Realmöglichkeit impliziert Realnotwendigkeit).«[26] Auch hier wehrt sich Hartmann gegen die Auslegung seiner Ansichten, als ob die Implikation eine Identität bedeuten würde. Seine Argumentation ist jedoch, gerade vom ontologischen Standpunkt sehr schwach: »Daß also ein wirkliches A zugleich notwendig ist, bedeutet nicht, daß sein Wirklichsein in seinem Notwendigsein bestände, sondern nur daß das wirkliche A außerdem noch notwendig ist. Daß ein real mögliches A zugleich wirklich ist, bedeutet nicht, daß seine Möglichkeit selbst schon seine Wirklichkeit ausmachte, sondern durchaus nur, daß das mögliche A außerdem noch wirklich ist. Das Wirklichsein von A ist und bleibt etwas ganz anderes als sein Wirklichsein und Möglichsein. Deswegen aber kann es doch sehr wohl im Realcharakter eines solchen A liegen, daß seine Möglichkeit nicht ohne seine Wirklichkeit, und diese nicht ohne seine Notwendigkeit bestehen kann.«[27] Hartmann beruft sich darauf, daß etwa die Materialität eines Realen seine Räumlichkeit impliziert, ohne daß

26 Ebd.

27 Ebd., S. 139.

dabei der Gedanke der Identifikation auftauchen müßte. Formallogisch kann dieser Gedankengang eventuell eine Überzeugungskraft haben, ontologisch sicher nicht; denn Räumlichkeit und Materialität sind Kategorien von völlig verschiedenen Dimensionen, sie können deshalb, ohne Identifizierung einander konkret implizieren. Die Modalitätskategorien liegen aber in derselben Dimension: auch wenn Hartmann, richtigerweise, der Wirklichkeit eine absolute Superiorität den anderen modalen Kategorien gegenüber zuspricht, so kann aus ihrem Verhältnis zueinander eine bestimmte Dimensionsgleichheit nie völlig entfernt werden. Die Superiorität der Wirklichkeit drückt sich darin aus, daß alle modalen Kategorien nur innerhalb ihres Bereichs einen vernünftigen Sinn haben können. Notwendigkeit ist immer Notwendigkeit eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs und so auch Möglichkeit und Zufälligkeit. Daraus kann aber nur formal ein Wechselverhältnis gefolgert werden. Notwendigkeit ist nur darum eine ontologisch berechtigte Kategorie, weil nicht jedes Wirkliche notwendig ist.

Die ganze, mühsame und künstliche Konstruktion Hartmanns geht vollends auseinander, sobald er die Zufälligkeit in sein modales System einfügen will. Er bestimmt sie so: »das Realzufällige ist ein solches Realwirkliches, das nicht real notwendig ist, also nicht auf dem zureichenden Grunde einer totalen Bedingungskette beruht. Es kann also auch nicht real möglich sein im Sinne des Bedingtseins durch eine solche Kette. Und da es doch als ein real wirkliches auch irgendwie real möglich sein muß, so bedeutet es eben diesen Widerspruch, zugleich real möglich und nicht real möglich, zugleich determiniert in voller Bestimmtheit und doch undeterminiert, zugleich bedingt und unbedingt zu sein. Man kann den Widerspruch auch anders zuspitzen: zugleich ein Mögliches, und doch durch nichts ermöglicht, zugleich determiniert, aber ›durch nichts‹ determiniert.«[28] Hartmann folgt, was bei ihm selten ist, hier Hegel. Wir glauben aber, daß dessen Bestimmung zwar für seine Zeit, dem metaphysischen Gegensatz von Zufälligkeit und Notwendigkeit gegenüber ein großer Fortschritt war, heute aber nicht mehr als völlig befriedigend betrachtet werden kann. Das zeigt sich schon in der Wechselbeziehung der verschiedenen Seinsstufen, wo das, was, sagen wir, auf der niedrigeren Stufe als völlig determiniert aufgefaßt werden muß, vom Standpunkt der Determinationsreihen der höheren ein reiner Zufall sein kann. So wird niemand bestreiten, daß etwa Lenins Krankheit und Tod biologisch völlig determiniert waren, nur in der Determinationsreihe der russischen Revolution müssen sie als unableitbarer Zufall erscheinen. In solchen Fällen ist es klar

28 Ebd., S. 219.

ersichtlich, daß das Zufällige nicht aus der Vereinigung von Determiniertheit und Undeterminiertheit überhaupt besteht, sondern aus der Heterogenität der in der Wirklichkeit aufeinander real einwirkenden Prozesse.

Nun ist die Heterogenität der Elemente der Wirklichkeit eine ontologische Grundtatsache, die nur dadurch verdeckt wird, daß die Aufeinanderbezogenheit der heterogenen Faktoren nicht immer und nicht notwendig das Zufällige hervorbringen, daß die Erkenntnis in immer höheren Maßstabe imstande ist, im Zusammenwirken heterogener Bedingungen, Kräfte, etc. Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Daraus entsteht, besonders dort, wo die Heterogenitäten unter einer mathematischen Homogenität zu verschwinden scheinen, die Illusion einer ontologischen Homogenität der Wirklichkeit. Wir haben gesehen, daß Hartmann solche falsche Spiegelungen oft mit richtigem Wirklichkeitssinn kritisiert. Er hat auch ein bestimmtes Gefühl dafür, daß die Ontologie des Zufalls mit der Heterogenität der determinierenden Faktoren zusammenhängt. Nur analysiert er nicht die Prozesse selbst, sondern will – mit einem metaphysischen Kontrast des streng Determinierten zu dem völlig Undeterminierten – diese Beziehung an den Anfang setzen. Er sagt: »Alles Erste aber ist zufällig.«[29] In diesem Sinne setzt er die früher angeführten Betrachtungen so fort: »Der Sinn des ›ersten Gliedes‹ oben ist der, daß hinter ihm keine weiteren Glieder stehen, ›auf Grund‹ deren etwas real notwendig oder auch nur real möglich sein könnte. Und da am ersten Gliede immer das Ganze der Reihe, und damit der Nexus selbst als ein realer hängt, so ist mit der Zufälligkeit des ersten Gliedes zugleich die Zufälligkeit des Ganzen verbunden. – In diesem Sinne ist und bleibt das Ganze der Realsphäre als solches ein zufälliges. Und alles, was in ihr ist, sei es an Einzelgliedern oder an Verbundenheit, teilt diese Gesamtzufälligkeit. Darum ist auch die das Ganze durchwaltende Notwendigkeit des Realnexus im letzten Grunde zufällige Notwendigkeit.«[30] Das ist wieder ein Fall, wo man Bedeutung und Schranken Hartmanns klar sehen kann. Denn sein gesunder Sinn für Wirklichkeit zeigt sich darin: überall, auch in den Notwendigkeiten das Walten des Zufalls, die Durchdrungenheit der Welt von der Zufälligkeit zu erblicken. Jedoch das »erste Glied« ist wörtlich genommen wieder ein Mythos. Es ist Hartmanns Verdienst, daß er für Raum und Zeit sogar die Geltung der Unendlichkeit bestritten hat – wie kann in einer solchen Wirklichkeit ein »erstes Glied« im eigentlichen Sinne überhaupt vorkommen? Wenn es sich aber bloß um das erste Glied einer bestimmten Determinationskette handelt, so kann dieses unmöglich in einem solchen Sinn

29 Ebd., S. 53.
30 Ebd., S. 219.

undeterminiert, rein zufällig sein. Es kann zufällig sein infolge des Aufeinandertreffens von heterogenen Reihen. Hier müßte stets eine konkrete Dialektik einsetzen, die für bestimmte Fälle, für bestimmte Typen der Fälle aus der Heterogenität der genetischen Faktoren und der weiter beeinflussenden Determinanten die jeweilige Zufälligkeit, ihren Grad, ihre Art konkret ableitet. Man denke etwa an das Zusammenspiel heterogener Momente bei der Entstehung eines Planeten. Sein Sosein kann – notwendigerweise – zufällig sein.

Das ist nun gerade für den Zufall von höchster Wichtigkeit. Und es ist auffallend, daß Hartmann dieses Problem nie zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat, obwohl das Problem selbst in der Wissenschaft (viel weniger in der Philosophie) schon längst auf der Tagesordnung steht. Wir meinen den Problemkomplex der sogenannten nur statistisch erfaßbaren Notwendigkeit, die beginnende Einsicht in eine tendenzielle Notwendigkeit, die auf die Nichteliminierbarkeit des Zufalls basiert ist. (Daß einige »enragée« des Neopositivismus die statistische Gesetzlichkeit mit dem Leugnen der Kausalität gleichsetzen, hat uns nicht zu beschäftigen.) Ohne jetzt die Möglichkeit zu haben, auf dieses Problem seiner Wichtigkeit entsprechend einzugehen, sei nur kurz zusammenfassend bemerkt, daß die statistische Gesetzlichkeit zur ontologischen Voraussetzung eine gewisse Unableitbarkeit der Einzelfälle, als Einzelfälle, aus der Notwendigkeit ihrer jeweiligen Totalität, auf der anderen Seite die Nichtsynthetisierbarkeit je eines Ganzen aus den bloßen Einzelbewegungen hat. Das bezieht sich in gleicher Weise auf Natur und Gesellschaft, die kinetische Gastheorie hat in dieser Hinsicht dieselbe ontologische Grundlage, wie die Lehre vom tendenziellen Sinken der Profitrate. In allen solchen Fällen handelt es sich darum, daß die Bewegung der in einem bestimmten Zusammenhang als einzelne bestimmten Phänomene im selben Zusammenhang bestimmte allgemeine, typische Eigenschaften besitzen, die sich gesetzmäßig ausdrücken lassen, daß aber zugleich die Einzelnen als Einzelne nicht restlos in dieser Allgemeinheit aufgehen, ihr gegenüber eine unaufhebbare und eventuell aus ihr unableitbare Heterogenität bewahren, die in ihrem Verhalten aktiv oder passiv zum Ausdruck kommt. Die statistische Gesetzlichkeit ist nur die begriffliche Widerspiegelung dieses Allgemeinen, Typischen, das in der Wirkungsweise der großen Mehrzahl zum Ausdruck kommt.

Die Abweichungen von dieser allgemeinen Linie pflegt man mit dem Terminus Streuung zu bezeichnen, worin sogleich zum Ausdruck kommt, daß die Einzelnen als Einzelne durch solche Gesetze nicht unmittelbar erfaßt werden können. Sie sind dadurch natürlich nicht als unerkennbar oder gar als irrational bezeichnet. Es ist im Gegenteil durchaus möglich, auch die Streuungen zu analysieren, in ihnen anders geartete, aber doch typische Züge zu entdecken: dazu ist jedoch das

Heranziehen anderer Wirklichkeitskomponenten nötig, als die waren, auf die sich die jeweilige statistische Gesetzmäßigkeit bezogen hat. (Daß ein solches Interesse heute vor allem in der Ökonomie besteht, und die Physik sich zumeist mit der mathematischen Feststellung der Streuung begnügt, hat mit der ontologischen Frage wenig zu tun. Denn obwohl die Einzelheit im Leben und in der Gesellschaft ein viel konkreteres und komplizierteres Phänomen ist als in der unorganischen Natur, allgemein ontologisch ist die Einzelheit ebenso eine Realkategorie des Atompartikels wie des Menschen.) Nun ist es für Hartmann charakteristisch, daß er der Kategorie der Einzelheit, die er natürlich kennt, wenig konkrete Aufmerksamkeit widmet und sich mit der Besonderheit, die für das typische Verhalten des Einzelnen in allgemeinen Zusammenhängen als Vermittlung von großer Wichtigkeit ist, überhaupt nicht beschäftigt. Ob das der Grund des Fehlens einer Analyse der statistischen Gesetzlichkeiten in Hartmanns Ontologie ist, wissen wir freilich nicht. Seine ontologische Analyse der modalen Kategorien, besonders der Zufälligkeit leidet aber sehr darunter, daß das hier auftauchende Problem von der Modifizierung des Gesetzes zur Tendenz völlig unerörtert bleibt. (Wir werden uns mit dieser Frage in der eigentlichen Ontologie des gesellschaftlichen Seins wiederholt beschäftigen müssen.)

Die Mangelhaftigkeit von Hartmanns Analyse der modalen Kategorien ist um so bedauerlicher, als dadurch einer der wichtigsten Tendenzen seiner Ontologie, gerade dem Neuen an ihr die Spitze abgebrochen wird. Wir meinen natürlich die übergreifende Wesensart der Wirklichkeit den anderen modalen Kategorien gegenüber. Denn solange die Ontologie von teleologisch-theologischen Gesichtspunkten beherrscht war, auch wenn diese eine säkularisierte Gestalt erhielten, solange die Logik methodologisch bestimmend auf die Ontologie eingewirkt hat, mußte sie naturgemäß in der Notwendigkeit kulminieren. Ob es sich dabei um die Prädestination oder um eine Laplacesche ausnahmslos-mechanische Kausalität handelt, ist hier eine sekundäre Frage. Ein bedeutender Zug der Originalität in Hartmanns Ontologie ist gerade die Tendenz, der Wirklichkeit, so wie sie ist, in der unerbittlichen Härte ihres Geradesoseins die ontologische Superiorität zuzuschreiben. Unsere stellenweise scharfe Kritik entsprang aus der Achtung für einen so bedeutenden Anlauf und aus der Enttäuschung, daß es ein stellenweise höchst problematischer Anlauf geblieben ist.

In unserer Kritik waren wir bemüht, Konkretes konkret zu analysieren und, wenn nötig, konkret zu widerlegen. Beim Abschluß dieser Bemerkungen muß aber gesagt werden: die Schranken Hartmanns hängen wesentlich damit zusammen, daß er mit einer gewissen Ängstlichkeit den ausgesprochen dialektischen Problemen ausweicht. Als klarsichtiger und unbefangener Beobachter der Wirklichkeit wird er natürlich immer wieder auf dialektische Konstellationen gestoßen. Er geht aber ihrem dialektischen Wesen aus dem Wege, indem er sich auf die Dialektik von Aristoteles zurückzieht und überall bloß von Aporien spricht, wo dialektische Probleme eine dialektische Lösung erfordern würden. Natürlich kennt Hartmann Hegel, er hat ja über ihn ein ganzes Buch geschrieben. Es ist aber für Hartmann höchst charakteristisch, wie er sich darin über die dialektische Methode äußert: »Es gibt offenbar eine eigentümlich dialektische Begabung, die sich wohl ausbilden, aber nicht erlernen läßt. Sie ist eine eigene, originäre, auf nichts anderes zurückführbare Art des inneren Sehens, und zwar ein durchweg konspektives Sehen, das an den Zusammenhängen der Sache fortschreitend, diese immer von verschiedenen Seiten zugleich, und daher in Widersprüchen schillernd sieht, und dennoch auch das Widersprechende in seiner für die Sache charakteristischen Gebundenheit zur Einheit sieht. – Bemerkenswert ist es, daß auch die dialektischen Köpfe selbst das Geheimnis der Dialektik nicht aufdecken. Sie haben und handhaben wohl die Methode, aber sie können nicht verraten, wie sie es machen. Sie wissen es offenbar selbst nicht. Es ist wie im Schaffen des Künstlers.«[31] Will man also die, trotz aller Schranken wichtigen Errungenschaften Hartmanns für die heute aktuelle Ontologie wirklich fruchtbar machen, so muß man von ihm nach vorwärts, zu den großen Dialektikern, zu Hegel und vor allem zu Marx weitergehen.

31 N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus II, Berlin-Leipzig, 1929, S. 159.

III. Hegels falsche und echte Ontologie

1. *Hegels Dialektik »mitten im Dünger der Widersprüche«*

In der klassischen deutschen Philosophie vollzieht sich eine Bewegung, die von der theoretischen Leugnung der Ontologie bei Kant bis zur allgemein entfalteten Ontologie von Hegel führt. Freilich ist dieses Leugnen von Anfang an kein absolutes, da bereits die moralische Praxis Kants ins Ontologische umschlägt. In der Philosophie Fichtes wird nun dieses Prinzip zum alleinigen Fundament der wahren Wirklichkeit, deren Wesen als von der tätigen menschlichen Vernunft geschaffen, als mit ihr identisch erscheint. Damit nimmt die klassische deutsche Philosophie das ontologische Problem der Aufklärung wieder auf, natürlich so, daß zwischen ihnen der Abgrund seiner Verwirklichung durch die französische Revolution steht; von einer Fortsetzung der Aufklärung kann nur insofern die Rede sein, als auch jetzt die ontologische Allmacht der Vernunft den Mittelpunkt der philosophischen Problematik ausmacht. Die Hegelsche Philosophie kann ohne diese Doppeldetermination unmöglich verstanden werden: Herrschaft, ontologische Priorität der Vernunft, in einer Welt, die von der französischen Revolution, konkreter von ihrer anders abgetönten Verwirklichung durch Napoleon, geformt wurde. Diese Art der Verwirklichung der Revolution konfrontiert ganz Europa mit dem Problem der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft: in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit, in einer neuen Realität, der gegenüber das aufklärerische Reich der Vernunft als Zentrum des philosophischen Gedankens unmittelbar versagen mußte.

Die einfachste und direkteste Reaktion auf diese neue Lage war das Leugnen der ontologischen Relevanz der Vernunft überhaupt. Die Irratio, die in der Romantik an deren Stelle tritt, verwirft das Widersprüchliche am Weltzustand der Gegenwart und sucht einen Weg zurück in die Vergangenheit, als in einen Bereich der angeblich wahren, noch vorwidersprüchlichen Harmonie. Eine andere Reaktion finden jene Denker, die die neuartige Gegenwart als Übergang zu einem, nunmehr echten, die Widersprüche der Gegenwart überwindenden Reich der Vernunft auffassen; so Fichte, wenn er die eigene Periode als »Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit« betrachtet, jenseits welcher das Zukunftsbild des wirklichen Reichs der Vernunft aufleuchtet. (Auf völlig anderen Wegen suchen die großen Utopisten ebenfalls ein gesellschaftlich-geschichtliches Weltbild, das von dem Heute der Nachrevolution in ihrer Widersprüchlichkeit ausgeht und von dort aus

die Perspektive ihrer Überwindung in der Zukunft als real aufzeigt.) Hegels besondere Stellung zwischen diesen beiden Extremen besteht darin, daß er in der Gegenwart selbst ein Reich der Vernunft philosophisch nachweisen will, wodurch dann der Widerspruch zur zentralen ontologischen wie logisch-erkenntnistheoretischen Kategorie heranwachsen muß. Hegel ist keineswegs der erste bewußte Dialektiker unter den großen Philosophen. Wohl aber der erste – seit Heraklit –, für den der Widerspruch das letzthinnige ontologische Prinzip bildet, nicht etwas philosophisch irgendwie doch zu überwindendes, wie noch in der Schellingschen »intellektuellen Anschauung«. Widersprüchlichkeit als Fundament der Philosophie kombiniert mit der realen Gegenwart als Verwirklichung der Vernunft bilden also die ontologischen Grundfesten des Hegelschen Denkens. Ihre Verknüpfung hat zur Folge, daß bei ihm Logik und Ontologie in einer bisher unbekannten Intimität und Intensität zusammenwachsen.

Damit entsteht der Schein – er beherrschte lange Zeit das allgemein geltende Hegel-Bild –, als ob bei ihm eine bisher nie erreichte, problemjenseitige Vereinigung von Ratio und Realität philosophisch verwirklicht worden wäre; es genügt, an die weit verbreitete Auffassung von seinem Panlogismus zu erinnern. Bei näherer Betrachtung zerfällt diese unmittelbar faszinierende oder abstoßende Einheitlichkeit, die der Marxismus bereits von Anfang an durch materialistisches »Auf-die-Füße-Stellen« des auf dem Kopf stehenden Idealismus Hegels, als Gegensatz von System und Methode kritisiert hat. Soll Hegel heute als lebendig wirkende Kraft des philosophischen Denkens und der Wirklichkeit wirksam werden, so muß man auf dem Weg, den die Klassiker des Marxismus angetreten haben, weitergehen. Man muß Hegel so betrachten, wie Marx selbst Ricardo betrachtet hat: »Bei dem Meister entwickelt sich das Neue und Bedeutende mitten im ›Dünger‹ der Widersprüche, gewaltsam aus den widersprechenden Erscheinungen.«[1] Dieser »Dünger der Widersprüche« erscheint bei Hegel vorerst als die Erkenntnis der Widersprüchlichkeit der Gegenwart, als Problem nicht nur des Denkens, sondern zugleich als das der Wirklichkeit selbst, als primär ontologisches Problem, das aber weit über die Gegenwart hinausweist, indem es als dynamische Grundlage der gesamten Wirklichkeit gefaßt wird und als ihr Fundament darum als das eines jeden rational ontologischen Denkens über diese. Das penetrante Hervortreten der Widersprüchlichkeit in der Gegenwart seiner Tage ist also für Hegel nurmehr die Kulmination eines dialektischen Prozesses, der von der anorganischen Natur ausgehend über Leben und Gesellschaft zu dieser Spitze hin treibt.

1 Marx: Theorien über den Mehrwert III, Stuttgart 1921, S. 94; MEW 26/3, S. 80.

Damit ist bereits das erste Moment dieses »Düngers der Widersprüche« angegeben: Die Dynamik der dialektischen Widersprüche ist kein bloß allgemeines Werden, wie bei Heraklit, keine Stufenfolge im gedanklichen Erfassen der Welt, wie bei Cusanus, sondern – wenn man von den innerlich inkonsequenten Versuchen des jungen Schelling absieht – die erste Vereinigung von dialektischer Abfolge und realer Geschichtlichkeit. Schon dadurch gewinnt die Dialektik, als reales Vehikel der Geschichte, ein ontologisches Gewicht, das sie bis dahin nie haben konnte. Freilich taucht hier sofort ein neues Moment des »Düngers der Widersprüche« innerhalb der widersprüchlichen Ratio dieser Philosophie auf: Die Zentrierung auf die Gegenwart, als auf das real erreichte Reich der Vernunft, treibt einerseits alle notwendig subjektivistischen Elemente aus der Dialektik aus (man denke an Fourier), unterstreicht ihren objektiv ontologischen Charakter. Andererseits birgt dieselbe Auffassung einen tiefen, unauflösbaren Widerspruch in sich: Gegenwart kann nur als Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft ein echt ontologisches Begründetsein erlangen; ist jedoch die Gegenwart die reale Erfüllung der inneren Möglichkeiten der Dialektik, so müßte ein Prozeß, gerade in seiner Erfülltheit, infolge seiner Erfüllung, ein Ende nehmen, und das, was bis dahin der ontologische Motor der Wirklichkeit gewesen ist, müßte die eigene, vorwärts, auf innere Bereicherung gerichtete Bewegtheit aufgeben und bloßes Moment einer Selbstreproduktion werden. Nun ist einerseits sicher, daß derartige Einzelprozesse – wenn auch immer in relativierter Weise – existieren; sowohl die ontogenetischen wie die phylogenetischen Prozesse des Lebens haben weitgehend, wenn auch nicht absolut, einen ähnlichen Charakter. Andererseits ist es ebenso sicher, daß die Tendenzen, die das Dasein von Einzelgebilden regeln, keineswegs ohne weiteres als für den Gesamtprozeß der Wirklichkeit gültige verallgemeinert werden dürfen.

Dieses Dilemma und der Versuch seiner apodiktischen Lösung in einer bestimmten Richtung taucht notwendigerweise in der Geschichtsphilosophie ununterbrochen auf; aus ihm entspringen z. B. die verschiedensten utopischen Konzeptionen, mögen sie nach vorwärts oder nach rückwärts gerichtet sein. Freilich sind die Antinomien in der Beantwortung dieses Dilemmas weder gleichartig noch gleichwertig. Auf Wiederherstellung eines vergangenen Zustands gerichtete Utopien müssen – wenn die Rückwärtsbewegung nicht nur auf Einbildung, auf Mißverständnis der eigenen grundlegenden Intentionen beruht, wie bei der angeblichen Neubelebung der Antike in der Renaissance – wesentlich irrationalistischen Charakters sein. Indem sie, gleichviel wieweit bewußt, etwas Vergangenes wiederbeleben wollen, müssen sie ontologisch die Irreversibilität der Zeit leugnen und damit von vornherein in Gegensatz zu jeder rationalen Ontologie

geraten. Wird, wie zumeist in romantischen Bestrebungen, das »Organische« als Modell genommen, so verschärft sich dieser Widerspruch noch mehr, da die organische Entwicklung in einer höchst prägnanten Weise die Irreversibilität der Zeit mit einbegreift, wodurch die beiden ontologischen Hauptprinzipien in ein unauflösbar antinomisches Verhältnis zueinander geraten. Der Irrationalismus als daraus entspringende Weltanschauung kann solche Antinomien nur scheindialektisch, sophistisch überwinden; sein Kampf gegen die Ratio dient ja gerade dazu, unauflösbare Widersprüche dieser Art verschwinden zu lassen und höchst willkürlich bald diese, bald jene Konzeption zu verwerten.

Sowohl allgemein philosophisch wie vom Standpunkt des Verständnisses für Hegels Grundkonzeption sind die Gedanken der Aufklärung über das Reich der Vernunft weitaus wichtiger. Hier ist die Vernunft das letzte Prinzip für Sein und Werden von Natur und Gesellschaft. Aufgabe der Philosophie ist, dieses Prinzip zu entdecken, herauszuarbeiten, damit die Gesellschaft den ewigen, unabänderlichen Gesetzen der Natur entspreche. Damit wird praktisches und reales Zusammenfallen der an sich identischen Natur und Vernunft im gesellschaftlichen Leben der Menschen eine Zukunftsforderung, nicht eine ontologische Bestimmung der Gegenwart. (Aufklärung ist eben eine Philosophie der Vorbereitung der französischen Revolution, nicht die ihrer Folgen wie die Hegels.) Auch hier taucht eine auf diesem Boden unlösbare Antinomie auf: Wie, bei der Allmacht der Natur, Mensch und Gesellschaft von ihr überhaupt abfallen konnten? Diese Antinomie deckt die ontologische Zweideutigkeit des Naturbegriffs der Aufklärung auf. Natur wird einerseits im Sinne der großen naturwissenschaftlichen Entwicklung seit Galilei und Newton in ihrer reinen Objektivität, Materialität, Eigenständigkeit, Gesetzmäßigkeit gefaßt, wodurch eine unverlierbar feste ontologische Basis der Weltbetrachtung gewonnen ist, die alle teleologischen Überlieferungen, alle in die Natur hineingetragenen, letzthin anthropomorphen, teleologischen Konzeptionen radikal aus ihr entfernt; die für das Denken eine solide ontologische Grundlage erringt, auch wenn das Naturbild noch wesentlich auf mechanischen Prinzipien beruht. Andererseits ist aus dieser Naturkonzeption direkt keine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ableitbar. Indem die Aufklärung, sich auf so große Vorbilder wie Hobbes oder Spinoza stützend, doch um jeden Preis eine einheitliche Ontologie von Natur und Gesellschaft durchsetzen will, verwandelt sich bei ihr der Naturbegriff unversehens aus der spontan klaren Ontologie von Galilei und Newton in einen Wertbegriff. (Die Tradition dieser Vermischung reicht bis in die Spätantike zurück.) Der unbewußt-simultane Gebrauch dieser einander ausschließenden Methodologien, deren Widersprüchlichkeit noch dadurch verstärkt wird, daß hinter der Natur als Wertbegriff kein bloß subjektivisti-

sches Sollen steht, sondern eine ebenfalls spontan objektive Ontologie des gesellschaftlichen Seins, hat die tiefsten Diskrepanzen in der Weltanschauung der Aufklärung zur Folge: vor allem das notwendige und unbewußt gebliebene Umschlagen der materialistischen Betrachtung der Natur in eine idealistische von Gesellschaft und Geschichte. Daß der vernünftige Egoismus der Ethik eine Verlängerung der objektiv materialistischen (mechanisch materialistischen) Naturauffassung zu sein scheint, daß in ihm tatsächlich bestimmte Elemente einer materialistischen Gesellschaftslehre stecken, kann diese Widersprüchlichkeit keineswegs glätten, ja vertieft sie sogar.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß, allen diesen unlösbaren Antinomien zum Trotz, die Philosophie der Aufklärung doch eine Fortsetzung, ein Weiterausbau jener Tendenzen ist, die seit der Renaissance darauf ausgehen, eine diesseitig-einheitliche Ontologie aufzubauen und mit ihr die frühere transzendent-teleologisch-theologische zu verdrängen. Dahinter steckt der große Gedanke, daß die Ontologie des gesellschaftlichen Seins nur auf Grundlage einer Naturontologie aufgebaut werden kann. Die Aufklärung, wie alle ihre Vorgänger, scheitert daran, daß sie das Fundiertsein jener auf dieser allzu einheitlich, allzu homogen, allzu direkt faßt und das ontologische Prinzip der qualitativen Differenz innerhalb der letzthinnigen Einheit gedanklich nicht zu ergreifen vermag. Die ontologische Kluft innerhalb des Naturbegriffs ist nur die Erscheinungsweise der Lage, daß ohne ein Begreifen dieser Verschiedenheit innerhalb der Einheit keine konsequente Ontologie aufgebaut werden kann. Es ist klar, daß die starr-dogmatische Einheitlichkeit des damals herrschenden mechanischen Materialismus zu dieser Differenzierung höchst ungeeignet ist. Die wichtigen Anläufe Diderots zu einer realen Dialektik innerhalb des gesellschaftlichen Seins entstehen vom Standpunkt seines bewußt verkündeten Materialismus gewissermaßen per nefas, und wenn Rousseau wesentliche Momente der gesellschaftlichen Dialektik entdeckt, vor allem die Gründe und die dynamische Notwendigkeit des Abfalls von der Natur, so sprengt er damit bewußt die damalige materialistische Ontologie, indem die Natur als Zentralkategorie des sozial-humanistischen Sollens sich völlig von der materialistischen Naturontologie loslöst und in einer innerlich höchst widerspruchsvollen, aber deshalb um so wirksameren Weise zum Mittelpunkt einer idealistischen Geschichtsphilosophie wird.

Es ist hier nicht der Ort, diese Wirkungsgeschichte einerseits bei den Jakobinern der großen Revolution vom Typus Marat-Robespierre, andererseits im Auslauf der deutschen Aufklärung bei Herder oder Kant zu verfolgen. Der Hinweis war hier bloß darum unvermeidlich, weil das Hegelsche Denken über Natur und Geschichte, schon weil es die nachrevolutionäre Welt in antiromantischer Weise

zu durchleuchten unternahm, unvermeidlicherweise an diese Problematik anknüpfen mußte. Wir wollen hier nicht untersuchen, wie weit die inneren Auseinandersetzungen Hegels mit Rousseau durch Herder und Kant vermittelt sind; wir weisen nur auf die ausschlaggebende Bedeutung, die Diderots »Neveu de Rameau« in der Erhellung der vorrevolutionären Geistesverfassung in der »Phänomenologie des Geistes« erhält. Und daß Hegel in seiner Jugend auch den französischen Materialismus (speziell Holbach) ganz anders, aus viel weiteren historischen Perspektiven beurteilt als der deutsche Idealismus im allgemeinen, zeigt seine Polemik gegen Reinhold in der »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«. Während dieser im französischen Materialismus eine »Geistesverwirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sei«, sieht, betrachtet Hegel die französische Aufklärung und den deutschen Idealismus als Paralleltendenzen, die freilich infolge der »Lokalität der Bildung« höchst verschieden sind; weshalb auch ihre Form in Frankreich »in dem lokalen Prinzip des Objektiven erscheint«, während sie in Deutschland »sich in die Form des Subjektiven ... häufig ohne Spekulation einnistet«.[2] Die letzte Bemerkung zeigt, daß Hegel dem damaligen Idealismus keine Überlegenheit an Dialektik dem französischen Materialismus gegenüber zuspricht, diese findet er nur in seiner eigenen und – damals – in der Schellingschen vor. Er sieht in diesem Gegensatz den zweier nationaler Entwicklungen und erkennt in beiden gleicherweise eine Bedingtheit durch nationale Zeitströmungen. All dies mußte gesagt werden, damit in den entscheidenden Fragen der Zusammenhang der Hegelschen Problematik mit der der gesamten Aufklärung sichtbar wird. Die völlig neuen Fragestellungen und Antworten entspringen aus der Entgegengesetztheit einer vorrevolutionären und einer nachrevolutionären Lage.

Über die Naturontologie Hegels werden wir erst später, in weiteren Zusammenhängen sprechen können. Hier sei nur so viel bemerkt, daß diese bei Hegel wesentlich idealistisch entworfen ist, zugleich jedoch nichts mit den modernen Erfüllungen der Bellarminschen Forderungen zu tun hat, wie die auf den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung aufgebaute Naturphilosophie Kants. Für Hegel hat die Natur, allgemein angesehen, dieselbe, nicht anthropomorphe Objektivität wie in der großen Philosophie des 17. Jahrhunderts. Freilich soll sie in ihrem unberührten Ansichsein zugleich die Entwicklung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte ontologisch vorbereiten und begründen. Hegel will dabei, wie wir sehen werden, auf seine Art eine letzten Endes einheitliche Ontologie für Natur und Geschichte entwerfen, in welcher also die

2 Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems 1., S. 276 f.; 2., S. 119.

Natur eine stumme, nichts beabsichtigende Basis und Vorgeschichte für die Gesellschaft ergibt. Darin bewahrt er die großen fortschrittlichen Traditionen der Neuzeit, die vor ihm zuletzt von der Aufklärung ausgesprochen wurden. Er geht jedoch darin über diese hinaus, daß für ihn die Natur bloß Basis und Vorgeschichte abgeben kann; die Dialektik der Geschichte entwickelt sich zwar direkt aus der Natur, weist aber so viel qualitativ neue Kategorien, Zusammenhänge und Gesetzlichkeiten auf, daß sie nur dialektisch-genetisch aus der Natur abgeleitet werden kann, dem Gehalt nach – und darum auch in den wesentlichen Formen – entschieden über diese hinausgeht, sich von ihr qualitativ unterscheidet. Die Doppelseitigkeit der Natur, infolge des Wertbegriffs der Vorbildlichkeit, verschwindet also aus dem Weltbild Hegels, womit ontologisch ein wichtiger Schritt über die Aufklärung hinaus getan wurde. (Inwiefern aus den notwendigen Antinomien der Hegelschen Konzeption auch in der Naturontologie – freilich andersgeartete – nach rückwärts weisende Inkonsequenzen vorhanden sind, werden wir später sehen.) Der Fortschritt ist trotzdem ein entschiedener, schon weil die Gesamtphilosophie Hegels noch energischer und einheitlicher auf Gesellschaft und Geschichte orientiert ist als die der Aufklärung, weshalb auch das Wegfallen der Zweideutigkeit vom ontologischen Sein und sozial-moralischen Sollen von größter Wichtigkeit für die Klärung der zentralen Probleme sein muß.

Wir haben gesehen: Die Hegelsche Philosophie sucht im adäquaten Begreifen der eigenen historischen Gegenwart ihre gedankliche Erfüllung. Daraus folgt nicht nur das Verschwindenlassen des zweideutigen Sollens der Naturhaftigkeit, sondern auch ein sehr kritisches Verhalten zu einem jeden Sollen. Hegel lehnt jede Art von Priorität des Sollens dem Sein gegenüber ab. Das gibt nicht nur seinen Betrachtungen über Gesellschaft und Geschichte eine großartige, über Wollen und Wünschen erhabene Objektivität. Es drückt sich schon darin die neue Ontologie aus, um deren adäquates Erfassen sein ganzes Denken ringt: die zentrale und höchste Stelle der Wirklichkeit im gesamten Kategoriensystem, die ontologische Überlegenheit des Geradesoseins der Wirklichkeit allen anderen, subjektiven wie objektiven Kategorien gegenüber. Es gehört nicht zuletzt zu Hegels denkerischer Größe, daß er dieses ontologische Problem zuweilen mit höchster Klarheit erblickte und gedanklich in allen seinen Konsequenzen zu erfassen versuchte. Daß er doch nur widerspruchsvolle und oft äußerst inkonsequente, zu unlösbar antinomischen Folgen drängende Lösungen fand, hängt ebenfalls damit zusammen, daß seine Geschichtsphilosophie auf die Gegenwart – im strikten Gegensatz zu Vergangenheit und Zukunft – gerichtet ist. Die dialektische Kritik des Sollens bildet gewissermaßen ein Vorgefecht zu dieser Entscheidungsschlacht der zeitgemäßen Ontologie. Dieser Streit um die Bedeutung des Sollens gehört zu Hegels lebenslanger Polemik gegen Kant. Bei diesem entsteht eine ontologische Beziehung des Menschen zur wahren (transzendenten) Wirklichkeit ausschließlich aus dem moralischen Sollen. Nur in Erfüllung des kategorischen Imperativs, der für den Menschen ein unbedingtes und abstraktes Sollen bedeutet, kann er sich über die theoretisch unaufhebbar gegebene Welt der Erscheinung erheben, kann er sich, als homo noumenos, mit der (transzendenten) Wirklichkeit in Beziehung setzen. Für Hegel ist aber die ganze Moralität nur ein zur echten Sittlichkeit überleitender Teil der menschlichen Praxis, und das Sollen hat nur insofern eine reale Bedeutung, als es den Abstand des menschlichen Willens »zu dem, was an sich ist«, ausdrückt; in der Sittlichkeit ist dies erreicht und damit ist die zentrale Stelle des Sollens auch in der Welt der Praxis aufgehoben.[3] Die tiefe Richtigkeit und die ebenso tiefe Problematik dieser Stellungnahme Hegels kann erst in der Ethik adäquat behandelt werden.

So viel ist aber bereits hier sichtbar, daß Richtigkeit wie Problematik mit der ontologischen Zentralstelle der Gegenwart in der Philosophie Hegels zusammenhängen. Wenn das Ansichseiende in der Gegenwart als Sittlichkeit angemessen vorhanden ist, ist der ontologische Abstand zwischen dem Subjekt der Praxis und deren Wesen aufgehoben und damit auch das Sollen, wodurch dieses sowohl objektiv wie für das Subjekt überwunden werden soll. Ist aber diese Zentralstelle, die Hegel der Gegenwart gibt, ontologisch haltbar? Wir wissen: Schon seitdem die Auflösung des Hegelianismus die systematische Kritik seiner Ergebnisse und Methode auf die Tagesordnung gesetzt hat, wurde diese Frage vorwiegend in der Formulierung: »das Ende der Geschichte« gestellt. In der, wie wir sehen werden, wesentlich berechtigten Kritik, die in dieser Frage sich gegen Hegel richtet, wird oft verkannt, daß er natürlich weder die Gegenwart noch ihren Endpunktcharakter in einem – absurden – wörtlichen Sinne verstand. Es genügt darauf hinzuweisen, daß er z. B. in einem Brief an Uexküll (im Jahre 1821) sich ausführlich mit den außerordentlichen Zukunftsmöglichkeiten Rußlands befaßt, daß er also kein starres Ende der Geschichte vor Augen hatte.[4] Trotzdem ist klar, daß nach seiner Konzeption der Geschichte in seiner Gegenwart die Angemessenheit der Gesellschaft zur Idee erreicht ist, wodurch ein prinzipielles Hinausgehen über sie zur logischen Unmöglichkeit erklärt werden mußte.

Diese Position beinhaltet zwei wichtige ontologische Voraussetzungen. Erstens, daß die Geschichte nicht bloß aus den unmittelbar teleologischen Akten von Menschen und Menschengruppen besteht, was vollkommen richtig ist; daß bei

3 Rechtsphilosophie, § 108, Zusatz; 7., S. 207.
4 Briefe von und an Hegel II, Hamburg 1953, S. 297 f.

solchen teleologischen Setzungen anderes und mehr entsteht, als in den einzelnen und kollektiven Akten beabsichtigt wurde, was ebenfalls eine wichtige und in mancher Hinsicht neue Erkenntnis Hegels ist; vielmehr daß der Gesamtprozeß als solcher ein teleologisches Ziel zu verwirklichen berufen ist und dieses in Hegels Gegenwart bereits, dem Wesen nach, erreichte. Mit dieser Teleologie landet nun die Hegelsche Geschichtstheorie bei den alten theodizeeartigen ontologischen Konzeptionen; wie wir noch häufig bei Hegel sehen werden, zeigt sich das bahnbrechend Neue in den Einzelheiten, während das Ganze den Boden des überholt Alten oft nicht verläßt. Zweitens und in engem Zusammenhang damit ist dieses Zusammenfallen von erfüllter Idee und historischer Gegenwart methodologisch auf eine Logik begründet. Das Kriterium für die Erfüllung der Idee in der Gegenwart beruht nicht auf irgendeiner Art von Offenbarung, sondern auf dem besonderen Charakter der Hegelschen Logik. Diese ist schon ursprünglich ontologisch angelegt, d. h. nicht nur die einzelnen logischen Kategorien erheben den Anspruch, mit dem wirklichen Ansich letzthin identisch zu sein, sondern auch ihr Aufbau, ihre Auseinanderfolge, ihre Hierarchie soll dem ontologischen Aufbau etc. der Wirklichkeit genau entsprechen. Auf die allgemeine Problematik dieses Verhältnisses von Logik und Ontologie, das eine Grundfrage von Hegels System und Methode ist, werden wir wiederholt ausführlich zurückkommen; hier sei nur darauf hingewiesen, daß die ganze Anlage von Hegels Logik so beschaffen ist, daß ihre Aufgipfelung in der Idee nicht einen genau bestimmten Punkt bildet, sondern gewissermaßen eine Fläche, auf der eine eventuell große Bewegtheit möglich ist, ohne ihr Niveau, ihren Bereich etc. zu verlassen. In der sogenannten »kleinen Logik« betrachtet Hegel die verschiedenen Stufen des Wegs zur Idee (Sein, Wesen, Begriff), unterscheidet sie ihrer Struktur nach voneinander und kommt dabei zur folgenden Bestimmung der logisch-ontologischen Welt des Begriffs: »Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes.«[5]
Hier ist die Parallelität zwischen logischer und historischer Ontologie deutlich sichtbar: Das Zusammenfallen von Idee und Gegenwart bedeutet also für Hegel nicht ohne weiteres ein Leugnen der Bewegtheit schlechthin, bloß ihre Reduktion auf Verschiebungen innerhalb eines dem Wesen nach nicht mehr entschieden veränderbaren Systems.

Natürlich hört damit die Antinomik in der Konzeption vom Ende der Geschichte nicht auf. Ihre Schärfe und Unlösbarkeit mildert sich auch nicht, wenn man bedenkt, daß Hegel hier einer gesellschaftlich-ontologischen Bestimmung der

5 Enzyklopädie, § 161, Zusatz; 8., S. 309.

Gegenwart zustrebt und diese, gestützt auf die Praxis der bedeutenden Historiker, philosophisch zu formulieren versucht. Es handelt sich darum, daß allgemein ontologisch und darum in der Ontologie der Natur die Gegenwart streng genommen nichts weiter sein kann als sein verschwindender, zugleich gesetzter und aufgehobener Übergangspunkt zwischen Zukunft und Vergangenheit. Die elementare Richtigkeit dieser Zeitauffassung zeigt sich wissenschaftlich darin, daß zum Erfassen der Phänomene eine immer genauere Zeitmessung unumgänglich notwendig ist. Das ist aber nur die Folge der »naiv realistisch« richtigen Auffassung des ontologischen Wesens der Zeit; das Messen (nicht das zu Messende) selbst bleibt eine Kategorie der Erkenntnis, die das Ansich der Zeit völlig unberührt lassen muß. Wir haben früher auf ontologische Verirrungen hingewiesen, die auf einer Verwechslung von Zeitmessung und Zeit selbst beruhen. Selbstverständlich entsteht dieses Messen, wie jede Erkenntnis, bereits auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins und erlangt auch bei dieser Sphäre angehörenden spezifischen Phänomenen eine große Bedeutung. Trotzdem wäre es unmöglich, die Totalität der gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungsweisen einer Gegenwart durch Messungen dieser Art zu erfassen. Hegel selbst hat auch für die Naturphilosophie den Komplex Raum-Zeit-Materie-Bewegung als das real Primäre bezeichnet. Er bemerkt dazu, »daß die Materie das Reale an Raum und Zeit ist«, die aber »müssen uns wegen ihrer Abstraktion hier als das Erste vorkommen«, worin bereits eine Ahnung des richtigen Zusammenhangs zwischen Komplexen und ihren Elementen enthalten ist.[6]
In den weitaus komplizierteren Zusammenhängen der gesellschaftlich-geschichtlichen Gebilde muß diese Abstraktion gegensätzlich und eng verknüpft mit der Bewegung, mit der bewegten Veränderung der Gebilde selbst auf einer höheren Stufe erscheinen. Da die praktisch relevante Erscheinungsweise sowohl in der Unmittelbarkeit als in allen Vermittlungsformen von der Struktur der Bewegung und des Bewegten abhängt, kann die Gegenwart hier vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins eine – relative – Dauer erhalten, als ein Zustand, in welchem diese Struktur keinen wesentlichen und wahrnehmbaren Veränderungen unterworfen ist oder unterworfen zu sein scheint. Die Gegenwart kann sich also historisch zu einer ganzen Periode, ja zu einer Epoche ausdehnen, und es unterliegt keinem Zweifel, obwohl es nie direkt ausgesprochen wurde, daß Hegel die Gegenwart in diesem Sinne versteht. Dieser Bedeutungswandel erfaßt auch Zukunft und Vergangenheit im gesellschaftlichen Sein. Wir können in sinnvoller Weise von Keimen der Zukunft, von Überresten der Vergangenheit in

6 Ebd., § 261, Zusatz; 9., S. 60.

einer solchen Gegenwart sprechen und ihnen eine praktisch-reale Bedeutung zuschreiben. Nur darf dabei nie vergessen werden, daß es sich hier um spezifische Gegenständlichkeitsformen des gesellschaftlichen Seins handelt, die ontologisch letzthin unablösbar, wenn auch noch so weit vermittelt, auf den wirklichen Ablauf der Zeit basiert sind. Eine bestimmte Analogie ist freilich auch in der Natur vorhanden. Die Gebilde können eine Geschichte mit Epochen und Perioden haben, wie wir es z. B. in der Geologie sehen können, wie es möglicherweise auch die Astronomie herausarbeiten wird. Die Perioden und Epochen beziehen sich auch hier auf Strukturwandlungen bzw. Strukturstabilitäten von Materie und Bewegung. Der spezifische Akzent der Gegenwärtigkeit taucht jedoch bei ihnen nicht auf. Diese ist ontologisch im gesellschaftlichen Sein die Folge davon, daß die Menschen infolge eines Strukturzustandes, eines Strukturwandels verschieden handeln und damit auf die Basis ihrer Praxis real zurückwirken. Wird dieser Zusammenhang mit der Zeit selbst als vermittelter Komponente solcher Strukturen gedanklich-willkürlich zerrissen, werden die so entstandenen gesellschaftlichen Gebildestrukturen und -abläufe als völlig selbständig gedacht, so entstehen jene grotesken modernen Zeitbegriffe, deren Wesen wir von Bergson bis Heidegger früher beleuchtet haben. Ihren Ausgangspunkt bilden freilich nicht mehr bloß diese gesellschaftlich-geschichtlichen Transformationen der objektiven Zeit, die naturgemäß bereits subjektive Komponenten beinhalten, sondern ihre weiteren (und weiter subjektivierten) Anwendungen auf das persönliche Leben der Individuen. Wenn nun eine dartige Zeit als die ontologische eigentliche und wahre dargestellt wird, so werden notwendigerweise alle objektiven Bestimmungen der Zeit auf den Kopf gestellt. (Das ganze Problem kann erst im zweiten Teil eingehend behandelt werden.)

Mit alledem sollten nur einige philosophische Aspekte der Hegelschen Konvergenz von erreichter Idee und Gegenwart kurz angedeutet werden. Die Konzeption selbst ist eine gesellschaftlich-geschichtlich bedingte, und die Widersprüchlichkeit dieser Basis (gepaart mit Hegels innerlich widerspruchsvollem Verhalten zu ihr) bildet die wirkliche Grundlage der hier zutage tretenden Antinomien. Das ist die Lage Deutschlands in der napoleonischen und nachnapoleonischen Zeit. Die Geschichtsphilosophie der »Phänomenologie des Geistes« führt von den Anfängen über Aufklärung und französische Revolution ins Deutschland der klassischen Dichtung und Philosophie, von Goethe und Hegel. Das Kapitel, das die eigentliche Geschichtsentwicklung abschließt (darauf folgt die geistige Rekapitulation des Ganzen in der Er-Innerung), ist die Beschreibung, wie auf deutschem Boden die französische Revolution und ihre Überwindung durch Napoleon in Geist umgesetzt werden. Aus dieser Frage entspringt das historisch-

ideelle Zusammenfallen, Einswerden und Sichselbsterreichen der Idee, und hat hier nicht nur den sprachlichen Glanz dieses ersten großen Werks, sondern zugleich auch den Abglanz einer – scheinbar – einsetzenden großen Aufschwungsperiode, geführt von der »Weltseele«, die Hegel in Jena zu Pferde gesehen hat, die berufen schien, die ganze deutsche Misere gründlich wegzufegen. Schon in der »Logik« verlieren diese Gedanken viel von ihrem Glanze, werden prosaisch und immer prosaischer, parallel dazu, daß Hegel in der Gleichung Idee = Gegenwart Napoleon mit Friedrich Wilhelm III. ersetzen mußte. Aber das persönlich Immer-Konservativer-Werden Hegels, das freilich nie jenes preußische Staatsphilosophentum bedeutete, welches der spätere Liberalismus ihm vorwarf, brachte seine Geschichtstheorie in einen schmerzlichen Gegensatz zur wirklichen Geschichte. In der Zeit nach der Julirevolution schrieb er: ». . . eine Krise, in der alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint.«[7] Mit der Begeisterung eines seiner nächsten Schüler, Eduard Gans, für die Julirevolution fängt die Auflösung des Hegelianismus an.

Schon diese Einzelfrage, die freilich für das Schicksal der Hegelschen Philosophie äußerst wichtig wurde, weist auf den Charakter ihrer inneren Widersprüchlichkeit hin. Es zeigt sich, daß nicht einzelne Behauptungen, einzelne methodologische Einstellungen etc. Hegels richtig, andere hingegen unhaltbar sind, es läßt sich also nicht das »Lebendige« und das »Tote« in seinem System glatt scheiden, das Richtige und das Falsche sind bei ihm vielmehr untrennbar ineinander verschlungen und vereint; ihre Trennung, das Aufzeigen, wo sein Denken einen Weg in die zukünftige Philosophie weist, wo es in einer Sackgasse des Abgestorbenen mündet, müssen sozusagen bei jedem einzelnen wichtigen Problem gesondert geleistet werden. So schon in der Frage der Konvergenz von Idee und Gegenwart, die wir zu behandeln begonnen haben. Hier gibt die Engelssche Kritik der Gegensätzlichkeit von System und Methode einen richtigen Hinweis für diese Trennung. Systematisch erscheint in der Gegenwart eine ideell-logische Harmonie von Gesellschaft und Staat, als deren Folge in der Sphäre der moralischen Praxis das abstrakte Sollen jeden Sinn von Echtheit verliert, da die Wirklichkeit in der Gegenwart mit der Idee als versöhnt erscheint. Methodologisch, d. h. vom Standpunkt der inneren Dialektik der wesentlichen Bestandteile dieser Harmonie, haben wir einen unlösbaren Knäuel unversöhnbarer Widersprüche vor uns. Diese Widersprüche entstammen unmittelbar einem der progressivsten Momente der Hegelschen Philosophie. Er war der erste bedeutende Denker der Jahrhundertwende, der die Ergebnisse der klassischen englischen Ökonomie von Steuart und

7 Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844, S. 416.

Smith bis Ricardo nicht nur seiner Geschichtsphilosophie einverleibte, sondern auch die hier erkannten Gegenständlichkeiten und Zusammenhänge als organische Bestandteile in seine Dialektik aufnahm.[8] Dadurch entsteht bei Hegel eine mehr oder weniger klare Konzeption von der Wichtigkeit der Struktur und Dynamik der modernen bürgerlichen Gesellschaft als Fundament dessen, was über die Gegenwart im historischen Sinne aussagbar ist. Daß Hegel dabei im konkreten Erfassen der Phänomene weit hinter seinen Vorbildern und erst recht hinter den großen Utopisten zurückbleibt, ändert an diesem Tatbestand nichts Wesentliches, um so weniger, als er wiederum der einzige ist, der aus diesen Feststellungen philosophische Folgerungen ziehen konnte. (Das tut allerdings auch Fourier, aber seine Verallgemeinerungen sind derart eigenbrötlerisch, stehen so schroff abseits von der allgemeinen europäischen Entwicklung der Kategorienlehre, daß sie bis heute völlig wirkungslos geblieben sind; eine philosophische Analyse und Kritik der Kategorien in der ökonomisch-sozialen Gegenwartsauffassung Fouriers wäre eine der wichtigsten und aktuellsten Aufgaben der Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.)

So liegt der Hegelschen Konzeption der Gegenwart der Widerspruch zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat sowie seine Aufhebung zugrunde. Hier stehen wir aber nochmals, wenn auch in anderer, freilich verwandter Form, vor derselben Widersprüchlichkeit, die wir soeben behandelt haben. Hegel geht von der realistischen Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft aus, sieht deren Dynamik in den Gesetzmäßigkeiten, die unmittelbar aus zufällig-einzelnen Handlungen Einzelner entstehen, und betrachtet, mit Recht, diese ganze Sphäre als eine der Besonderheit, der relativen Allgemeinheit den Einzelnen gegenüber.[9]

Aus der immanenten Dialektik dieser Sphäre müßte nun die Allgemeinheit des bürgerlichen Staates enwickelt werden; Hegel sagt selbst und bis dahin richtig: »Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über«, fügt jedoch gleich hinzu, » und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit«[10], wodurch bereits das Verhalten von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Staat einseitig-mechanisch als absolute ideelle Suprematie des Staates gefaßt wird. Das wäre auf den ersten Blick nur noch eine bloß geschichtlich bedingte Schranke seiner Konzeption, denn auch die klassischen Ökonomen, die zwar gerade dieses

8 Diese Frage habe ich in meinem Buch: Der junge Hegel, Werke Band 8, 3. Aufl. Neuwied-Berlin 1967, ausführlich behandelt. Ich kann mich also hier mit einem bloßen Hinweis begnügen.

9 Rechtsphilosophie, § 181, Zusatz; 7., S. 338 f., und § 184, Zusatz; 7., S. 340 f.

10 Ebd., § 186; 7., S. 343.

Verhältnis der Wirklichkeit weit entsprechender erfassen, sind sich des historischen Charakters ihrer Kategorien und Kategorienzusammenhänge keineswegs bewußt, halten diese vielmehr für die allein der Vernunft entsprechenden Formen. In dieser Hinsicht ist der Philosoph aus einem ökonomisch sehr zurückgebliebenen Land seinen ökonomischen Meistern überlegen. Er sieht klar, daß jene Besonderheit, in der er das kategoriell Charakteristische der bürgerlichen Gesellschaft erblickt, ein spezifisches Produkt dieser Gegenwart ist: nämlich als Fundament, als Träger gerade der gegenwärtigen Gesellschaftsformen, im strikten Gegensatz etwa zur antiken Polis, in welcher diese Besonderheit sich »als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt«.[11] Die spezifischen Schranken der Hegelschen Auffassung zeigen sich vielmehr im Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat, im Verhältnis jener zu diesem. Der junge Marx hat, lange bevor er philosophisch Materialist wurde, diese Widersprüchlichkeit des Hegelschen Systems klar gesehen und so ausgesprochen: Er hat »*die Trennung* der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats (einen modernen Zustand) vorausgesetzt und als *notwendiges Moment der Idee* entwickelt, als absolute Vernunftwahrheit ... Er hat das an und für sich seiende Allgemeine des Staats dem besonderen Interesse und dem Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt. Mit einem Wort: Er stellt überall den *Konflikt* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats dar«. Das andere Glied der Antinomie sieht so aus: »Er will *keine* Trennung des *bürgerlichen und politischen Lebens* ... Er macht das *ständische Element* zum Ausdruck der *Trennung*, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist.«[12]

Es wäre oberflächlich und würde dem Prinzipiellen in der Marxschen Kritik widersprechen, wenn man darin einfach eine Akkomodation Hegels an den preußischen Staat seiner Gegenwart erblicken würde. Insbesondere das ökonomische Leben, die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet Hegel geradezu mit einem an Ricardo erinnernden »Zynismus«. Auch diese Frage habe ich in meinem Buch über Hegel ausführlich dargestellt, darum kann hier ein Zitat aus der »Rechtsphilosophie« genügen: »Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.«[13] Der junge

11 Ebd., § 185; 7., S. 341.

12 MEGA, I/1, 1., S. 489; MEW 1., S. 277.

13 Rechtsphilosophie, § 245; 7., S. 390.

Marx behandelt diesen Fragenkomplex auch rein objektiv-sachlich vom Zentralpunkt der Hegelschen Methodologie ausgehend. Deshalb scheint es uns notwendig, die wichtigsten Momente seines Gedankengangs ausführlich zu zitieren: »Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich dezerniert hat; und zwar sind sie Endlichkeit dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als ›Endlichkeit‹, als die eigene *Endlichkeit* der ›wirklichen Idee‹ bestimmt. Der Zweck ihres Daseins ist nicht das Dasein selbst, sondern die Idee scheidet diese Voraussetzungen von sich ab, ›um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein‹, d. h. der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine conditio sine qua non; die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende wird als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt ... Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen anderen Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen anderen Zweck als den logischen, ›für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein‹. In diesem Paragraphen ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt.« Das hat nun für den Aufbau des Systems zur Folge: »Der Übergang wird also nicht aus dem *besondern* Wesen der Familie etc. und dem besondern Wesen des Staats, sondern aus dem *allgemeinen* Verhältnis von *Notwendigkeit* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nur darauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.« Marx faßt nun das Ganze so zusammen: »Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik.«[14]

Für einen heutigen – und auch für einen neukantianisch erzogenen – Leser kann diese Sprache sehr einfach erscheinen: Hegel hätte eben eine den Tatsachen nicht entsprechende, ja die Tatsachen vergewaltigende Logik ausgebildet. Die lange herrschenden und auch heute noch nicht ganz ausgestorbenen Vorurteile gegen

14 MEGA I/1, 1., S. 407 f., 409, 428; MEW 1., S. 207 f., 208 f., 216.

die Dialektik stützen sich auch oft auf solche vorschnellen, oberflächlichen Folgerungen. Die wirkliche Lage ist ganz anders, wenn auch ebenfalls klar und einfach. Die Hegelsche Logik soll nämlich – und das hat Marx, als er die oben angeführten kritischen Bemerkungen schrieb, für so selbstverständlich gehalten, daß er darüber kein Wort verlor – keine Logik im schulmäßigen Sinn, keine formale Logik sein, sondern eine untrennbare geistige Vereinigung von Logik und Ontologie: Einerseits erhalten bei Hegel die echten ontologischen Zusammenhänge ihren angemessenen gedanklichen Ausdruck erst in den Formen von logischen Kategorien, andererseits werden die logischen Kategorien nicht als bloße Denkbestimmungen gefaßt, sondern müssen als dynamische Bestandteile der wesentlichen Bewegung der Wirklichkeit selbst, als Stufen, als Etappen auf dem Wege des Sichselbsterreichens des Geistes verstanden werden. Die prinzipiellen Antinomien also, die sich uns bis jetzt gezeigt haben und im folgenden zeigen werden, entspringen aus dem Zusammenstoß zweier Ontologien, die im bewußt vorgetragenen System von Hegel unerkannt vorhanden sind und vielfach gegeneinander wirksam werden. Ihr Verschlungensein bei aller Gegensätzlichkeit stammt daher, daß beide aus derselben Wirklichkeit im geschichtsphilosophischen Sinn entspringen. Hegels zentrales philosophisches Erlebnis ist die Größe der nachrevolutionären Wirklichkeit. Wie die Aufklärer tief davon durchdrungen waren, daß die Umwälzung der feudalabsolutistischen Welt ein Reich der Vernunft schaffen müsse, ebenso tief war Hegel davon überzeugt, daß dies lange erträumte Ideal der besten Geister gerade in seiner Gegenwart verwirklicht zu werden beginnt. Er schreibt in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«: »Es ist ... nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.«[15]

Hegel war aber niemals Träumer, Phantast, Projektemacher, wie viele seiner berühmten Zeitgenossen, er war Philosoph mit einem starken und umfassenden Wirklichkeitssinn, mit einem derart intensiven Hunger nach echter Wirklichkeit, wie es vielleicht seit Aristoteles bei keinem Denker der Fall war. Es gibt kaum ein Gebiet der Wirklichkeit und des Wissens über sie, das nicht sein leidenschaftliches philosophisches Interesse erregt hätte; dabei stand für ihn – simultan mit der Aneignung der Tatsachen selbst – deren kategorielle Beschaffenheit im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. So ist nicht nur sein universelles Wissen entstanden, ihm wurde immer intensiver die widerspruchsvolle Struktur und Dynamik

15 Phänomenologie II., S. 10; 3., S. 18.

aller Gegenstände, Verhältnisse und Prozesse bewußt. Die primäre Widersprüchlichkeit lieferte die Gegenwart selbst: die Französische Revolution und die industrielle Revolution in England, dazu der Widerspruch beider zum damaligen zurückgebliebenen und zerstückelten Deutschland, das gerade in dieser Zeit einen gewaltigen geistigen Aufschwung erlebte. Der Versuch, diese Fülle von widersprechenden Tatsachen und Tendenzen in der Einheit ihres Geradesoseins zu begreifen, führte zu seiner Logik der Widersprüche, die sich – bei ihm zum erstenmal in der Geschichte des Denkens – in einer an sich dynamisch-prozeßhaften Methode, in der Erkenntnis der sich in Widersprüchen bewegenden universellen Historizität äußerte. So entsteht jener »bacchantische Taumel«[16] der Begriffe, von dem so oft gesprochen wird, hinter dem aber stets etwas tief Rationales wirksam ist: Die Bewegtheit im Denken, in Begriff, Urteil und Schluß ist nur die gedankliche Seite der intensiven Unendlichkeit eines jeden Gegenstandes, Verhältnisses, Prozesses. Die Prozeßartigkeit des Denkens ist nur die Folge der Prozeßartigkeit jeder Realität. Das wissenschaftliche, das philosophische Erkennen ist nichts weiter als »sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben«.[17] Und zwar deshalb, weil niemals ist »das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; ... das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen«.[18] Damit ist ein großer Schritt in der Richtung auf eine ganz neue Ontologie getan: Die wahre Wirklichkeit erscheint hier als eine konkret werdende, die Genesis ist die ontologische Ableitung einer jeden Gegenständlichkeit, die ohne diese lebendige Voraussetzung als entstellte Starrheit unverständlich bleiben müßte. Das große Abschlußwerk der Jugendentwicklung Hegels, die »Phänomenologie des Geistes«, offenbart diesen Gedanken auf jeder Seite. Engels hat seinerzeit richtig bemerkt, daß Hegel hier für den Menschen die dynamische Einheit seiner ontogenetisch-individuellen und phylogenetisch-gattungsmäßigen Entwicklung philosophisch als erster zum Begriff erhob.[19] Da wir uns im zweiten Teil dieses Kapitels ausführlich mit den Zentralfragen der Hegelschen neuen Ontologie beschäftigen werden, können diese Bemerkungen einer solchen inneren Tendenz des Hegelschen Philosophierens als Illustration genügen.

Es wäre eine verwirrende Übertreibung, zu behaupten, daß das, was wir als zweite Ontologie Hegels bezeichnet haben, von der früher angedeuteten ersten unabhän-

16 Vgl. ebd., II., S. 37; 3., S. 46.
17 Ebd., II., S. 42; 3., S. 52.
18 Ebd., II., S. 5; 3., S. 13.
19 Engels: Ludwig Feuerbach, Wien-Berlin 1927, S. 20; MEW 21., S. 269.

gig entstanden und innerlich unabhängig geblieben wäre. Beide sind im Gegenteil sachlich wie genetisch, und zwar sowohl sozial als begrifflich, aus derselben Quelle entsprungen, sie stehen zueinander wie die gedankliche Eroberung und die Vereinheitlichung dieser Wirklichkeit, eben vermittels des Aufzeigens, wie jede ihrer Gegenständlichkeitsformen genetisch durch den dynamisch-dialektischen Entwicklungsprozeß der Geschichte hervorgebracht wurde. Der Ausgangspunkt ist wieder das Grundproblem Hegels, wie die nachrevolutionäre Gegenwart der Welt zur Verwirklichung des Reichs der Vernunft, in ihrer realen Widersprüchlichkeit, werden konnte und mußte. Auch hier herrscht ein großer Gedanke, eine bedeutende zeitgemäße Weiterführung des Besten, was die Aufklärung erstrebte und gedanklich aufbaute. Wir wissen bereits, daß Hegel dabei ihre zwiespältige Grundvorstellung von der Einheit der Vernunft mit der Natur hinter sich ließ, ohne ihre bedeutendste Seite, daß das Reich der Vernunft ein ureigenes Produkt der Menschen selbst ist, so wie sie eben wirklich sind, preiszugeben. Daß an die Zentralstelle des vernünftigen Egoismus, der übrigens im ökonomischen Handeln des Menschen, das ja sachlich das Modell dieser Konzeption ergab, erhalten blieb, die Leidenschaften der Menschen getreten sind (freilich ebenfalls nicht ohne Zusammenhang mit der Aufklärung), hebt diese menschliche Diesseitigkeit keineswegs auf, macht sie vielmehr breiter, tiefer und konkreter. »So sagen wir«, führt Hegel aus, »daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirken, zustande gekommen ist; ... daß *nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft* vollbracht worden ist.«[20] Die Breite, Weite und Tiefe des Menschentums, die hier gemeint ist, hat bereits die Aufklärung erstrebt, wenn auch nicht überall erreicht und zuweilen bloß sophistisch begründet; auch bei Hegel bleibt dieses Streben eine bloße Annäherung und erfährt keine allseitige Erfüllung, besonders von der intensiv-innerlichen Seite her nicht. Trotzdem ist der Hegelsche Versuch, die Welt des Menschen als eine diesseitig-selbstgeschaffene zu begreifen und darzustellen, der großartigste Anlauf, der in dieser Richtung bis zu seinem Auftreten versucht wurde.

Das, was wir nun Hegels zweite Ontologie nennen, hat ebenfalls ihre Wurzeln in dieser Weltsicht. Was für die Aufklärung die Natur mit all ihren Zwiespältigkeiten war, ist bei Hegel der Geist (die Idee, die Vernunft), ebenfalls mit allen inneren Widersprüchlichkeiten. Diese sind vor allem die von Hegel erkannten bewegenden und bewegten Widersprüche der Genesis des seine Welt erschaffenden und begreifenden Menschen selbst, also Konzeptionen der Widersprüchlichkeit des Prozesses selbst, nicht Widersprüche in dessen Konzeption. (Auf die letzteren

20 Die Vernunft in der Geschichte, Leipzig 1927, S. 63; 12., S. 37 f.

kommen wir alsbald zu sprechen.) Hegel stellt in der »Phänomenologie« den Prozeß dar, wie das Bewußtsein des Menschen aus der Wechselwirkung seiner inneren Anlagen mit seiner teils selbstgeschaffenen, teils naturhaft gegebenen Umwelt entsteht, wie das Bewußtsein infolge ähnlicher Wechselbeziehungen höherer Art sich zum Selbstbewußtsein entfaltet, wie aus dieser Entwicklung des Menschen der Geist als bestimmendes Prinzip der wesentlichen menschlichen Gattungsmäßigkeit entspringt. Mit dem Geist, damit natürlich auch mit dem Weg, der zu ihm führt, mit den dialektischen Prinzipien, die ihn konstituieren, treten die anderen, ungewollten, Widersprüchlichkeiten dieser ontologischen Linie Hegels auf: innere Widersprüchlichkeiten der Konzeption des Geistes selbst.

Diese Widersprüchlichkeit liegt im Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft. Indem Hegel diesem eine ontologisch selbständige Gestalt, als Geist, geben will, weicht er vorerst noch nicht von der objektiven Wahrheit ab, denn das gesellschaftliche Sein – was immer es an sich sein mag – hat tatsächlich eine vom individuellen Bewußtsein des einzelnen Menschen unabhängige Existenz, hat ihm gegenüber einen hohen Grad von selbständig bestimmender und bestimmter Dynamik. Daran ändert nichts, daß ihre Bewegtheit eine eigenartige Synthese der individuellen Taten und Leiden etc. ist, denn diese gehen zwar – unmittelbar, aber bloß unmittelbar – vom Bewußtsein des Einzelnen aus, ihre Ursachen und ihre Folgen unterscheiden sich jedoch sehr deutlich von dem, was das Individuum dabei gedacht, gefühlt und gewollt hat. Wenn diese Struktur bereits für das individuelle Handeln besteht, das freilich immer nur in einem gesellschaftlichen Kontext zustande kommen kann, so in einer qualitativ gesteigerten Weise dort, wo verschiedene individuelle Akte miteinander unlösbar verschlungen eine gesellschaftliche Bewegung ergeben, gleichviel, ob sie individuell einander zu unterstützen intentionieren oder gegeneinander gerichtet sind. Es ist also vom Standpunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins durchaus gerechtfertigt, dieser Totalität, diesem dynamisch-widerspruchsvollen Zusammenhang individueller Akte ein Sein sui generis zuzuschreiben.

Hegel ist sich, vor allem in der »Phänomenologie«, über diese untrennbare Wechselbeziehung zwischen Einzelperson und Gesellschaft – fast – ganz im klaren: »Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Tun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichsein*, das Selbst, das Tun. Als die *Substanz* ist der Geist die unwankende gerechte *Sichselbstgleichheit*; aber als *Fürsichsein* ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und sich seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und

Vereinzelung des Wesens ist eben das *Moment* des Tuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das in Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern *wirklich* und *lebendig*. Der Geist ist hiemit das sich selbsttragende absolute reale Wesen.«[21] Daß hier bereits das substantielle Aufsichselbstgestelltsein des Geistes eine gewisse Überbetonung erhält, zerstört noch nicht die richtige Proportion des Geist genannten gesellschaftlichen Gebildes. Auch bewegt sich Hegel noch durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit, wenn er als wesentliches Moment des gesellschaftlichen Seins, des Teilhabens des Einzelmenschen am Geist, in der »Philosophie der Geschichte« die Abkehr von der Unmittelbarkeit der Naturbeziehungen, die das tierische Leben charakterisieren, hervorhebt. »Der Mensch ist als Geist nicht ein Unmittelbares, sondern wesentlich ein in sich Zurückgekehrtes. Diese Bewegung der Vermittelung ist wesentliches Moment des Geistes. Seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht. Erst das in sich Zurückgekehrte ist das Subjekt, reelle Wirklichkeit. Der Geist ist nur als sein Resultat.«[22] Freilich im späteren Verlauf der »Geschichtsphilosophie« und insbesondere in der »Rechtsphilosophie« erlangt der Geist zuweilen, sogar oft, eine fetischisiert-erstarrte Gestalt, die sich von jenen, genetisch jeweils entscheidenden, dynamischen Zusammenhängen mit der Aktivität der Individuen loslöst und ein Selbstbewußtsein in rein für sich seiender Weise erlangt, in welchem die eigenen Bestandteile des Aufbaus (vor allem die bürgerliche Gesellschaft) in der Allgemeinheit des Geistes als völlig aufgehoben erscheinen, in welchem die Begriffsdialektik der Formen des rein auf sich selbst gestellten Geistes die reale Dialektik des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ersetzt.

Wenn wir nun die Frage stellen, wie eine solche Erstarrung und Verzerrung der historischen Dialektik Hegels entstanden ist, kommen wir zu jenem Problemkomplex, den wir früher als seine zweite Ontologie bezeichnet haben. Das die Zusammenhänge, die Systematik fundierende Prinzip der Natur in der Aufklärung mag an sich noch so voll von inneren Widersprüchen sein, es muß nicht unbedingt die Gegenständlichkeiten, die das System bilden, vergewaltigen, höchstens muß die sachliche Unableitbarkeit der gesellschaftlichen Phänomene aus der wie auch immer konzipierten Natur dazu führen, daß der (mechanische) Materialismus der Naturbetrachtung auf dem Gebiet des Gesellschaftlichen in einen unbewußten und daher philosophisch unbewältigten Idealismus umschlägt.

21 Phänomenologie, II., S. 328 f.; 3., S. 325.
22 Die Vernunft in der Geschichte, S. 35; 12., S. 104.

Der Hegelsche Geist eliminiert diese Schwierigkeit, freilich indem er dafür den Preis zahlen muß, ganz neue Schwierigkeiten und Widersprüche ans Licht zu fördern. Wir sprechen vorerst noch nicht von der Problematik einer ontologischen Umkehrung: Während die Aufklärung vom (mechanischen) Materialismus zum Idealismus übergehen mußte, hat die klassische deutsche Philosophie bereits die Naturerkenntnis in die philosophische Sprache des Idealismus umsetzen müssen, um eine Homogenität des einheitlichen Bildes von Natur und Gesellschaft herstellen zu können. Fichte und Schelling haben die ersten bedeutenden Versuche dieser philosophischen Systematisierung gemacht; das unmittelbar Neue des Hegelschen Systemversuchs liegt darin, daß er die neue Ontologie logisch zu begründen unternahm. Das ist, wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt[23], ein neues Moment in der klassischen deutschen Philosophie; Kant, Fichte und Schelling übernahmen, allerdings mit sehr verschiedenen Werturteilen, die überlieferte formale Logik, haben aber das, was sie ontologisch zu sagen hatten, wesentlich unabhängig von ihr philosophisch zum Ausdruck gebracht; erst bei Hegel wird die – von ihm dialektisch neugeschaffene – Logik zum Träger der neuen Ontologie.

Diese Tendenz tritt bei Hegel von Anfang an entschieden hervor. Schon in der Verteidigungsschrift von Schellings philosophischer Tendenz der Fichteschen gegenüber, im ersten theoretischen Manifest des objektiven Idealismus gegen den Kant-Fichteschen subjektiven, greift Hegel programmatisch auf die Konzeption Spinozas zurück[24], den er hier nicht namentlich nennt, sondern nur als »einen älteren Philosophen« bezeichnet. Die Ausführung nimmt aber in dieser Polemik eine entscheidende Rolle ein. »›Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen‹ (des Subjektiven) ›ist derselbe als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge‹ (des Objektiven). Alles ist nur in *einer* Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist eines und ebendasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondiert ebendieselbe objektive Bestimmtheit.«[25] Diese Rückkehr zu Spinoza soll die Erkenntnistheorie Kants zur bloßen Episode in der Geschichte des Denkens erniedrigen. Freilich war in der ursprünglichen Position Spinozas die spätere Problematik nur in nuce enthalten; die erhaben dogmatische und statische Einheit der Welt bestimmte imperativ ihre Identität mit jedem ihr adäquaten Denken. Erst in den Mimesis-Theorien der Aufklärung verzweigen sich subjektive und objektive Momente

23 Lukács: Der junge Hegel, S. 541 ff.
24 Spinoza: Ethik II, Propos. VII.
25 Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems 1, S. 263; 2., S. 106.

dezidierter, um sich erkenntnistheoretisch als inhaltliches und formelles Zusammenfallen des Gespiegelten mit seinem realen Gegenstand zu vereinen. Indem sich Hegel hier gegen die Kantsche Erkenntnistheorie wendet, kann er als moderner Idealist (der antike Idealismus war noch mit der Mimesis vereinbar) nicht eine ausgesprochene Mimesis-Theorie gegen Kants und Fichtes erkenntnistheoretisch-ontologischen Subjektivismus ausspielen, er muß sich vielmehr in Weiterführung des Schellingschen Weges das identische Subjekt-Objekt dagegen mobilisieren. »Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins sein muß.«[26]

Mit dem identischen Subjekt-Objekt sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Problematik dessen, was wir Hegels zweite Ontologie nannten, ihren Ausgangspunkt nimmt. Denn so sehr die Mimesis-Lehre der Aufklärung, infolge ihres mechanistischen Charakters unfähig war, die richtige Widerspiegelung der subjektunabhängigen Objekte der Wirklichkeit im Subjekt zu erklären, so sehr ist die Theorie des identischen Subjekt-Objekts ein philosophischer Mythos, der durch die vermeintliche Vereinigung von Subjekt und Objekt die ontologischen Grundtatsachen vergewaltigen muß. Man darf freilich bei ihrer – vorläufig – summarisch harten Verurteilung auch das fortschrittliche, neue Erkenntniswege eröffnende Moment dieser Theorie nicht aus dem Auge verlieren. Die Rückwendung auf Spinoza ist nämlich kein Zufall: Die letzthinnige Diesseitigkeit des Subjekts, sein untrennbarer Zusammenhang mit der realen Objektwelt, die Entstehung des adäquaten Erfassens der Welt aus der Wechselbeziehung zweier diesseitiger Realitäten wird hier zwar in der Form eines philosophischen Mythos ausgedrückt, dieser intentioniert jedoch viel stärker auf die objektive Wirklichkeit als die subjektivistisch transzendierende, wenn auch praktisch-empirisch eine Manipulationspraxis zulassende Erkenntnistheorie Kants. Die geschichtsphilosophische Tragik der klassischen deutschen Philosophie, vor allem Hegels, besteht eben darin, daß sie beim Versuch, das Mechanische am Materialismus und das transzendent Subjektivistische am Kantschen Idealismus simultan zu überwinden, zum Setzen des identischen Subjekt-Objekts gedrängt wurde, zu einer Position, die nicht nur an sich, vom Standpunkt einer realistischen Ontologie aus, unhaltbar war, die zugleich in mancher Hinsicht einer vergangenen, überholten Periode angehörte, einer, in der die Differenzierung zur Gegensätzlichkeit zwischen Materialismus und Idealismus noch nicht so offen und klar entfaltet war wie seit der Aufklärung.

26 Ebd., 1., S. 261; 2., S. 105.

Das ist der eine Grund, weshalb Hegels Rekurs auf Spinoza weitaus problematischer sein mußte, als die ursprüngliche These zu ihrer eigenen Zeit war. Diese Problematik erhielt jedoch bei Hegel eine weitere Steigerung, die sich auf verschiedene, unter sich zusammenhängende Motive zurückführen läßt. Das erste Motiv ist, daß die Identität der Ordnung und Verknüpfung der Dinge und der Ideen in der statischen, »more geometrico« entworfenen Philosophie Spinozas weit über das Ursprüngliche hinaus von Diskrepanzen beladen wird, indem sie bei Hegel einen historisch-dynamischen Charakter erhält. Das »more geometrico« schafft ein – für die Periode Spinozas mögliches – ontologisches Zwielicht zwischen Wirklichkeit und Widerspiegelung, vor allem deshalb, weil die Naturerkenntnis dieser Zeit die physikalischen Gegenständlichkeiten und Gegenständlichkeitsbeziehungen noch viel »geometrischer« ansehen konnte, als dies für spätere Zeiten möglich war. Für die Physik der Zeit Hegels trat allerdings in dieser Frage noch keine entschiedene Wandlung ein, wenn auch das Entstehen einer wissenschaftlichen Chemie, die Entdeckungen auf dem Gebiet der Biologie etc. das Naturbild bereits sehr weit von dem der Zeit Spinozas entfernt hatten. Noch krasser ist dieser Gegensatz in der Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene. Die klare, eindeutig logisch und ethisch fundierte Scheidung zwischen richtig und unrichtig, zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse usw. erhielt nach der französischen Revolution einen gesteigert dynamisch-historischen Charakter, und Hegels Besonderheit seinen bedeutenden Zeitgenossen gegenüber beruht nicht zuletzt darauf, daß er diesen Komplex am entschiedensten und in umfassendster und tiefster Weise zum Problem machte. Er konnte sich also zwar in der eben zitierten Erstlingsschrift, die noch zur – problematischen – Dokumentation seines Bündnisses mit Schelling entstand, auf Spinoza berufen, er konnte die von diesem proklamierte Einheit von Subjektivität und Objektivität als generellen methodologischen Ausgangspunkt gebrauchen; er mußte aber schon in dieser Frühschrift zu einer Identität von Subjekt und Objekt weiterschreiten, mußte eine Sphäre betreten, in der das alte Zwielicht, das die qualitativ ontologische Heterogenität zwischen Gegenstand und Mimesis unwahrnehmbar machte, vor der grellen Beleuchtung einer neuen dynamischen Erkenntnis schwinden mußte.

Es ist hier nicht der Ort, die Entstehungsgeschichte des identischen Subjekt-Objekts und ihre innere Entwicklungsnotwendigkeit auch nur skizzenhaft darzustellen. Hier kommt es darauf an, zu zeigen, welche Folgen diese Konzeption für Hegels Ontologie hat. Es sei sogleich bemerkt: Hegel ist auch hier weitaus nüchterner und realistischer als Schelling. Während für diesen die Differenz zwischen Natur und Menschenwelt darin bestand, daß das identische Subjekt-Objekt in jener unbewußter, in dieser bewußter Träger der Gegenständlichkeit, ihrer Beziehungen, ihrer Bewegungen etc. ist, existiert für Hegel in der Natur keinerlei wirksames subjektives Prinzip. Das ist einerseits ein bedeutender Schritt über Schelling hinaus, denn so kann – wenn auch, wie wir sehen werden, auf einer ontologisch phantasmagorischen Grundlage – die Natur in ihrer subjektfreien, jeder Subjektivität gegenüber völlig gleichgültigen Existenzweise betrachtet werden. Für die Naturerkenntnis folgt daraus, »daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen, wie sie sind, und uns nach ihnen richten«.[27] Daraus entsteht, im Gegensatz zu den romantischen Naturphilosophien, eine Auffassung über die Gesamtheit der Natur, über die Möglichkeit und Wesensart der Naturerkenntnis, die in keiner Einzelfrage der Forschung ein prinzipielles Hindernis für die objektive, desanthropomorphisierende Methode bilden könnte. (Die Beurteilung, ob und wieweit Hegel selbst dies auf dem damals möglichen Nievau durchgeführt hat, liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung und außerhalb der Kompetenz des Verfassers.) Sicher ist nur, daß die Grundkonzeption eine modern-naturwissenschaftliche Behandlung ebensowenig ausschließt wie die Kantsche, freilich mit dem wichtigen ontologischen Unterschied, daß der Gegenstand der Erkenntnis bei Kant nur die Erscheinungswelt, bei Hegel das Ansichseiende selbst ist.

Vom Standpunkt der ontologisch geschaffenen Hierarchie in der Entfaltung, im Sich-Erreichen des identischen Subjekt-Objekts erhält natürlich die Natur die unterste Stelle: »Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich ist*, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.«[28] »Es ist dies«, sagt Hegel in seiner »Logik«, »die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen.« Das hat für die ganze Naturauffassung Hegels sehr weittragende Folgen. Er führt dies in unmittelbarem Anschluß an das eben Zitierte sehr schroff und deutlich aus: »Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffs, aber stellen ihn nicht in treuem Abbild dar, weil sie die Seite seines freien Außersichseins sind; er ist die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt

27 Enzyklopädie, § 246, Zusatz; 9., S. 16.
28 Ebd., § 247; 9., S. 24.

selbständiger Verschiedenheit, äußerlicher Notwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstrakte Seite der *Nichtigkeit* genommen werden muß.«[29] Wir wollen und können hier unmöglich die Folgen dieses Ausgangspunkts der Hegelschen Naturphilosophie näher betrachten. Es ist nur wichtig, festzustellen, daß aus der spezifischen Wesensart dieser vom System aus notwendigen ontologischen Bestimmung der Natur die Unfähigkeit Hegels folgt, die Geschichtlichkeit in der Natur wahrzunehmen und anzuerkennen. Obwohl er selbst auf dem Gebiet der Gesellschaft ein bahnbrechender Theoretiker der Historizität war, obwohl die Evolutionstheorie damals in der Luft lag und seine Zeitgenossen wie Goethe und Oken in Deutschland, Lamarck und Geoffroy de St. Hilaire in Frankreich schon Wichtiges für ihre Begründung leisteten, blieb Hegel selbst hier nicht nur blind, sondern lehnte auch das Problem als solches prinzipiell ab. Er schreibt darüber in seiner »Naturphilosophie«: »Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, daß zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen, Polypen, Molusken, dann Fische hervorgegangen seien, dann Landtiere; aus dem Tiere sei endlich der Mensch entsprungen. Diese allmähliche Veränderung nennt man Erklären und Begreifen, und diese von der Naturphilosophie veranlaßte Vorstellung grassiert noch; aber dieser quantitative Unterschied, wenn er auch am leichtesten zu verstehen ist, so erklärt er doch nichts.«[30]

Damit sind wir bei einer der wichtigsten Widersprüchlichkeiten der Hegelschen Ontologie angelangt, deren Charakteristik, bedingt gerade durch die Stelle, die die Natur in der so entstehenden äußerst problematischen Hierarchie einnimmt, uns noch beschäftigen wird. Hier sei, wie so oft bei Hegel, auf die ontologisch gesunde und richtige Kehrseite seiner allgemeinen Naturauffassung hingewiesen, deren Ableitung und Durchführung andererseits in ein Labyrinth von unauflösbaren ontologischen Antinomien führt. Wir meinen dabei die Konsequenzen, die für den Menschen, für die menschliche Aktivität aus einer solchen Naturauffassung folgen. Epikur, den Hegel vielfach ungerecht und falsch beurteilt, hat dieses Verhalten zur Natur zuerst für die Ethik formuliert. Bedeutende Kenner Hegels haben dennoch diese Seite seiner Ontologie der Natur mit richtigem Verständnis bejaht. So erzählt Heinrich Heine in seinen »Geständnissen« über ein Gespräch mit Hegel: »Eines schönen hellgestirnten Abends standen wir beide nebeneinander am Fenster, und ich, ein zweiundzwanzigjähriger junger Mensch, ich hatte

29 Logik, v., S. 44 f.; 6., S. 282 f.

30 Enzyklopädie, § 249, Zusatz; 9., S. 32 f.

eben gut gegessen und Kaffee getrunken, und ich sprach mit Schwärmerei von den Sternen und nannte sie den Aufenthalt der Seligen. Der Meister aber brümmelte vor sich hin: ›Die Sterne, hum! hum! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel.‹ – ›Um Gottes willen‹ – rief ich –, ›es gibt also droben kein glückliches Lokal, um dort die Tugend nach dem Tode zu belohnen?‹ Jener aber, indem er mich mit seinen bleichen Augen stier ansah, sagte schneidend: ›Sie wollen also noch ein Trinkgeld dafür haben, daß Sie Ihre kranke Mutter gepflegt und Ihren Herrn Bruder nicht vergiftet haben?‹«[31] Und Lafargue berichtet in seinen Erinnerungen an Marx: »Oft habe ich ihn den Ausspruch Hegels, des Meisters der Philosophie seiner Jugend, wiederholen hören: ›Selbst der verbrecherische Gedanke eines Bösewichts ist großartiger und erhabener als die Wunder des Himmels.‹«[32] Das sind keineswegs gedankliche Zuspitzungen von Heine und Marx, sondern ein allgemeines Zeitgefühl. Schon der junge Goethe läßt seinen Prometheus sagen: »Was haben diese Sterne droben / Für ein Recht an mich, / Daß sie mich begaffen?« – oder in der »Harzreise im Winter«: »Hinter ihm schlagen / Die Sträuche zusammen, / Das Gras steht wieder auf . . .«

Mit dieser ethischen Erneuerung Epikurs, die bei Hegel eine ungewollte, historisch unbewußte, aber trotzdem theoretisch durchgehaltene Tendenz war, endet in der großen Philosophie die Zwischenperiode des Pantheismus. Die große ontologische Revolution der Renaissance hat dem Wesen nach für das philosophische Denken der Welt die Herkunft des menschlichen Seins und Handelns aus einer religiösen Transzendenz vernichtet. Diese Tendenz war jedoch – von Ausnahmefällen abgesehen – das Ersetzen einer dogmatisch fixierten religiösen Weltanschauung durch eine freischwebend weltoffene, aber noch immer oft halbreligiöse. Es ergab sich daraus von selbst, daß der transzendente Gott zwar aus der Ontologie verschwand oder wenigstens bis zur völligen Ungegenständlichkeit verblaßte, jedoch – wieder von Ausnahmefällen abgesehen – von einem Deus sive natura abgelöst wurde. Wenn Schopenhauer boshaft-geistreich den Pantheismus einen höflichen Atheismus nennt, so hat er dabei die große führende Richtung darin doch nur oberflächlich charakterisiert. Das, was von Giordano Bruno über Spinoza bis Goethe als »Vergottung« der Natur erscheint, ist, weltgeschichtlich betrachtet, zwar ein Rückzugsgefecht der religiösen Weltanschauung, zugleich aber auch ein Vorhutskampf der neuen Naturbeziehung des

31 Heine: Werke und Briefe, Ausg. Elster, Leipzig-Wien o. J., vi., S. 47; Ausg. H. Kaufmann, Berlin 1961 ff., 7., S. 126.

32 Paul Lafargue: Karl Marx, in: Karl Marx – Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze, Moskau-Leningrad 1934, S. 129 f.; Das Recht auf Faulheit & Persönliche Erinnerungen an Karl Marx, Frankfurt-Wien 1966, S. 62.

Menschen. Es ist, trotz des Übergangscharakters, ja gerade deswegen, aus einer genuinen, historisch fundierten Weltansicht entsprossen. Verkürzt und vereinfacht könnte man sagen: Das, was die untereinander so verschiedenen Pantheismen vereint, ist die bedingungslose und freudige Anerkennung der seit Kopernikus und Galilei entstandenen neuen Beziehung zur Natur mit einer weltanschaulichen Ablehnung, daraus irgendwelche Pascalsche Konsequenzen der Verlassenheit des Menschen im fremd-unendlichen Weltall zu ziehen. Es ist aber viel mehr als eine bloße Ablehnung der vom neuen Naturbild ausgelösten weltanschaulichen Panik, es ist der große Versuch, im menschenfremden Kosmos eine menschliche Heimat zu entdecken, den Humanismus mit dieser menschenfremden Beschaffenheit der Naturwelt zu versöhnen. (Auch hier ist der Goethesche Prometheus ein wichtiger Markstein.) Natürlich ist es in diesem Zusammenhang unmöglich, die Entwicklung dieser Tendenz auch nur anzudeuten. Es mußte aber deutlich über sie gesprochen werden, weil gegen Hegel oft der Vorwurf des Pantheismus erhoben wurde, gegen den er sich immer leidenschaftlich gewehrt hat. Wir glauben: mit Recht. Im Sinne Goethes und auch des jungen Schellings ist Hegel nie Pantheist gewesen. Seine Naturkonzeption von der Idee in ihrem Anderssein, d. h. von einer dem Subjekt ontologisch entfremdeten Natur schließt jeden Pantheismus aus und stellt die Naturphilosophie Hegels, in dieser Hinsicht, auf die Seite eines epikureischen Materialismus. Freilich nur als Gegensatz zum Pantheismus. Auf die unmittelbaren Folgen seiner Naturanschauung haben wir soeben hingewiesen und wir werden später sehen, was für unauflösbare Antinomien diese für seine Stellungnahme zur Religion enthält.

Wir haben soeben die Hegelsche Naturauffassung als »entfremdete« Natur bezeichnet und mit diesem Ausdruck bereits ihren Unterschied von den menschlichen Gesichtspunkten fremden, ihnen gegenüber gleichgültigen Naturbild der neuen Wissenschaft und des philosophischen Materialismus hervorgehoben. (Daß die größten Pantheisten einer solchen Anschauung zuneigen, ändert ebensowenig an unseren früheren Darlegungen wie daran, daß die Hegelsche Konzeption in mancher Hinsicht zu ähnlichen Folgerungen führt.) Der Unterschied von Fremdsein und Entfremdetsein ist rein ontologisch gemeint. Er entstand aus der dynamisch-dialektischen Konkretisierung des identischen Subjekt-Objekts in einem Prozeß, in welchem die Substanz sich in Subjekt verwandeln soll. Hegel betrachtet als das Wesen seines Systems, daß das »Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« ist. Die lebendige Substanz ist das Sein, »welches in Wahrheit *Subjekt*« ist, aber »nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist ... Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als

seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist«.[33] Diese Rückverwandlung der Substanz ins Subjekt wäre ein mystisches Wunder, wenn Hegel sie wirklich und folgerichtig ontologisch durchgeführt hätte. Dazu ist aber Hegel stets viel zu nüchtern und realistisch gewesen. Wenn er in der »Phänomenologie« über die Rücknahme der Substanz ins Subjekt spricht, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er die vollendete (die absolute) Erkenntnis der Substanz durch das Subjekt meint, etwas, das sich – rein ontologisch – mit der abstrakt verkündeten Theorie nicht deckt. Hegel sagt: »Zuerst gehören dem *Selbst*bewußtsein daher von der Substanz nur die *abstrakten Momente* an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und ... sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wiederhergestellt hat.«[34] Und die Entäußerung selbst, die hier wiederhergestellt wird, ist, aus der Nähe und konkret betrachtet, ebenfalls kein bloß mystisch ontologischer Akt, sondern ebenfalls ein Problem innerhalb der Erkenntnis; es ist, sagt Hegel, »die Entäußerung des Selbstbewußtseins ..., welche die Dingheit setzt«.[35] Jedoch wäre es, trotz dieses erkenntnistheoretischen Vorbehalts in wichtigen konkreten Einzelfällen, falsch, zu meinen, der ontologische Grundgedanke Hegels existiere bloß in dieser rationalisierenden Einschränkung. Nein, seine ganze Gegenständlichkeitstheorie verliert nie diese ontologische Basis, weshalb auch die Kritik des jungen Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« das Zentrum dieser logisierenden Ontologie trifft: »Es gilt daher den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die *Wiederaneignung* des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen hat also nicht nur die Bedeutung, die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualisiertes Wesen*.«[36]

Aber selbst innerhalb der Möglichkeiten, die Hegel für die Rücknahme, die Überwindung der Entfremdung angibt, bleibt die Natur unaufhebbar entfremdet und darum haftet an allen ihren früher hervorgehobenen ontologischen Bestimmungen der fatale Beigeschmack eines extrem-überspannten Spiritualismus.

33 Phänomenologie, II., S. 14 f.; 3., S. 23.

34 Ebd., II., S. 604; 3., S. 584.

35 Ebd., II., S. 594; 3., S. 575.

36 Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA, I, 3., S. 157; MEW Ergänzungsband I, S. 575.

Schon diese Analysen zeigen, daß die Hegelsche Ontologie bezüglich des identischen Subjekt-Objekts, der Verwandlung der Substanz ins Subjekt eine ausgesprochen logische Fundierung hat. Wir haben bereits darüber gesprochen, daß Hegel mit dieser Tendenz einer auf Logik gegründeten Ontologie, einer Ontologie, die ihren angemessensten Ausdruck nur in logischen Kategorien, in logischen Beziehungen finden kann, innerhalb der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie allein steht. Das hat einerseits zur Folge, daß Hegel der einzige ist, der im Zusammenhang mit der neuen Weltkenntnis die Fundamente einer neuen, der dialektischen Logik niederlegt, andererseits, daß er, indem seine neue Ontologie in dieser neuen Logik zum Ausdruck kommt, sowohl die logischen Kategorien durch ontologische Inhalte überlastet, in ihre Beziehungen ontologische Verhältnisse in unzulässiger Weise einbaut, wie zugleich die wichtigsten neuen ontologischen Erkenntnisse durch ihr Einzwängen in logische Formen vielfach entstellt. Hier haben wir uns vor allem mit den so entstandenen Antinomien auf dem Gebiet der Ontologie auseinanderzusetzen; mit den wesentlichsten und zukunftsschwangersten ontologischen Entdeckungen Hegels und mit ihren erkenntnismäßigen Folgen werden wir uns im zweiten Teil dieses Kapitels beschäftigen. Diese Antinomien entspringen vorerst aus der Besonderheit der Hegelschen Logik. Sie will einerseits – auf der höheren Stufe des Dialektischen – die Eigenart einer jeden Logik in sich aufbewahren, d. h. die äußerst verallgemeinerten Zusammenhänge der Wirklichkeit im Medium des reinen Gedankens ausdrücken. Andererseits aber, im Gegensatz zu jeder traditionellen Logik, für die es selbstverständlich war, die Gegenständlichkeitsformen der Wirklichkeit, ihre Zusammenhänge etc. als schlechthin gegeben anzuerkennen, um aus ihnen die spezifisch logischen Formen herauszuarbeiten, muß die Hegelsche Logik, da sie zugleich Ontologie (und Erkenntnistheorie) sein soll, sich den Anschein geben, als würde sie die Gegenstände etc. nicht einfach hinnehmen und bloß logisch bearbeiten, sondern zumindest mit ihnen koexistent sein: Die Gegenstände sollen in der Logik nicht bloß eine für diese spezifische Anordnung erhalten, ihr wirkliches Wesen soll vielmehr gerade durch ihren hier vollzogenen Einbau erst real entstehen. Schon das hat zur Folge, daß die Hegelsche Logik, neben ihrem echten Reichtum an Kategorien, auch Gegenstände der Wirklichkeit und der Zusammenhänge als logische Gegenständlichkeiten und Zusammenhänge behandelt, an welchen das Logische höchstens ein Moment ihrer vielseitigen wesentlichen und inhaltlichen Beschaffenheit sein kann. Man denke etwa an Attraktion und Repulsion als Momente des Fürsichseins, wobei freilich wiederum feststeht, daß selbst hier unter anderen auch echt logische Verhältnisse zur Sprache kommen. Vielleicht noch auffälliger ist ein Fall scheinbar von der entgegengesetzten Seite. Bei der Behandlung der Kategorie des Daseins sagt Hegel: »Etymologisch genommen: Sein an einem bestimmten *Orte*; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher.«[37] Das hätte jeder Kantianer oder Phänomenologe sagen können, der die Logik von allen psychologischen Bestandteilen reinigen wollte. Hier handelt es sich aber nicht um die Raumvorstellung, sondern um die Frage, ob das hic et nunc zur wesentlichen Gegenständlichkeitsform des Daseins gehört. Eine formale Logik kann das verneinen, aber die Orientierung auf reale ontologische Gegenständlichkeit nicht; denn ontologisch gibt es kein Dasein ohne hic et nunc. Das weiß Hegel natürlich sehr genau, aber die Ontologie des identischen Subjekt-Objekts, in welcher Raum und Zeit erst nach der Vollendung der Logik, in der Naturphilosophie in Erscheinung treten, verbietet ihm, dies zuzugeben. So stehen in sehr vielen, ontologisch höchst wichtigen Fragen die beiden Ontologien Hegels einander gegenseitig hemmend und schädigend gegenüber.

Diese Zwiespältigkeit der Methode erhält eine weitere Steigerung dadurch, daß die Hegelsche Logik zugleich eine Erkenntnistheorie ist. Allerdings nicht im Sinne Kants und vor allem nicht in dem seiner Nachfolge. Die logisch-ontologische Grundlage des identischen Subjekt-Objekts schließt den »kritischen« Dualismus einer solchen Erkenntnistheorie aus. Es handelt sich auch nicht – wenigstens nicht in bewußt beabsichtigter Weise – um eine Erkenntnistheorie der Mimesis, mit der Aufgabe, die Übereinstimmung des Gespiegelten mit der an sich seienden Wirklichkeit festzustellen. Der Rückschlag nach der Auflösung des Hegelianismus pflegte hier oft von einem Dogmatismus Hegels zu sprechen. Wir glauben: zu Unrecht. Die Annahme der Erkennbarkeit des Ansichseienden bedeutet keineswegs einen unkritischen Dogmatismus. Hegel geht stets von der intensiven Unendlichkeit jedes Ansichseienden aus und ist sich über den bloß annähernden Charakter eines jeden Erkenntnisakts völlig im klaren, ja es ist gerade sein Verdienst, die Annäherung in den Mittelpunkt der dialektischen Erkenntnistheorie gestellt zu haben. Schon dadurch tritt in die Erkenntnistheorie ein radikal neues und äußerst fruchtbares Motiv ein, das sich freilich erst in der bewußt mimetischen Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus vollständig ausleben kann. Aber die Dialektik selbst, die Lenin als Erkenntnistheorie Hegels charakterisiert[38], kann gerade dort, wo sie in richtiger Abhängigkeit von einer wirklichkeitstreuen Ontologie steht, die Erkenntnistheorie in sehr wesentlichen Punkten auf umwälzend wichtige und richtige Zusammenhänge einstellen; ich verweise, später Auszuführendes vorwegnehmend, auf die dialektische Beziehung

37 Logik, III., S. 107; 5, S. 116.

38 Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien-Berlin 1932, S. 288.

von Verstand und Vernunft, wo es Hegel gelang, althergebrachte falsche Antinomien von überspanntem Rationalismus und aus ihm oppositionell falsch entwickeltem Irrationalismus gewissermaßen mit einem Schlag in Ordnung zu bringen.
Trotz dieser Wichtigkeit des Hineinspielens erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte in Hegels ontologische Logik entstehen die entscheidenden Antinomien doch daraus, daß ontologische Tatbestände durch ihr Eingezwängtwerden in logische Formbestände wesentlich entstellt werden. Ich kann hier nur zwei, freilich im höchsten Sinne ausschlaggebende Fälle behandeln; eine wirklich umfassende Enthüllung der hier entstehenden Problematik würde eine umfassende kritische Darstellung der ganzen Logik Hegels erfordern. Die erste dieser Fragen betrifft die Rolle der Negation in der dynamischen Ausführung der Dialektik. Wie für die ganze neuere Logik, ist auch für die Hegels die Bestimmung Spinozas »omnis determinatio est negatio« von ausschlaggebender Bedeutung, ja gerade bei ihm sind Negation und Negation der Negation grundlegende Motoren der dialektischen Bewegung der Begriffe. Das ist logisch wie erkenntnistheoretisch vollkommen berechtigt, es fragt sich nur, ob diese Universalität auch für die Ontologie gilt. Hegel selbst ist sich über die Schwierigkeiten, die hier entstehen, weitgehend im klaren. Gleich am Anfang seiner berühmten Ableitung des Werdens aus der Dialektik von Sein und Nichts betont er, daß das hier vorkommende Nichts keineswegs »das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts« ist, sondern »das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit«. Es zeigt sich jedoch auch für ihn selbst sogleich, daß, wenn das Nichts einfach Nichts bliebe, niemals (auch logisch) ein Werden abgeleitet werden könnte; das Nichts muß vielmehr »in sein Anderes, in das Sein« übergehen.[39]
Damit ist aber nicht nur der in seiner Paradoxie faszinierende »Anfang« aufgegeben, sondern Hegel verrät – ungewollt und unbewußt –, daß das Nichts ontologisch nie im eigentlichen, wörtlichen Sinn genommen werden kann, sondern in jedem konkreten Fall dahin abgeschwächt werden muß, daß das Sein nur als »Nichtsein des Andersseins« verstanden wird.[40] Damit ist aber der eigentlichen Dialektik von Sein und Nichtsein, der dynamischen Rolle der Negation in der Ontologie die Spitze abgebrochen. Hegel drückt die – echt ontologischen – Kategorien Anderssein und Sein für Anderes in logischer Sprache aus, indem er in diesen eine Negation des Ansichseins zu bestimmen vorgibt. In Wirklichkeit ist aber weder das Anderssein noch das Sein für Anderes ontologisch eine Negation des Ansichseins. Es ist nichts anderes als eine qualitative Relation

39 Logik, III. S. 74 f.; 5., S. 84 f.
40 Ebd., III., S. 119; 5., S. 128.

zwischen – sehr abstrahierten – Seinsbegriffen, wobei in der Relation selbst, ontologisch, kein Element der Negation enthalten ist. Es ist natürlich möglich, wenn man einen Tatbestand der Wirklichkeit in die Sprache der Logik oder der Erkenntnistheorie übersetzt, die hier sichtbar werdenden – ontologisch durchaus positiven – Differenzen in der Form der Negation auszudrücken, wozu freilich noch zu bemerken ist, daß die Negation die Unterscheidung nur in einer äußerst unvollständigen und unbestimmten Weise auszudrücken fähig ist, weshalb bei der konkreten dialektischen Ableitung das Moment der Negation stets von der positiven Seite – per nefas – ergänzt werden muß. So sagt Hegel über seine eigene berühmte dialektische Ableitung des Werdens aus der Negation des Seins durch das Nichts: »Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten.«[41]
Engels illustriert diesen Tatbestand in seiner klaren und populären Weise. Er will Dühring jene Hegelsche Negation klarmachen, die vollzogen wird, wenn z. B. eine aus dem Gerstenkorn entstehende Pflanze ihr früheres Dasein als Gerstenkorn »negiert«: »Nehmen wir ein Gerstenkorn. Billionen solcher Gerstenkörner werden vermahlen, verkocht und verbraut, und dann verzehrt. Aber findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluß der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigne Veränderung mit ihm vor, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandne Pflanze, die Negation des Korns.«[42] In der Wirklichkeit wird also das Gerstenkorn in unzähligen Fällen vernichtet; dies ist der berechtigte ontologische Ausdruck für den logisch bestimmten, ontologisch aber wenig sinnvollen Terminus »negieren«. Nur in einem bestimmten konkreten Fall entsteht aus dem Gerstenkorn sein biologisch normales Anderssein, die Pflanze. Man geht aber einerseits an den konkret ausschlaggebenden Bestimmungen dieses Andersseins abstraktiv vorbei, wenn man sie als »Negation« des Kornes betrachtet, andererseits wird dieser real-dialektische Prozeß dadurch verdunkelt, daß man ihn durch die »Negation« mit Fällen formell zusammenbringt, die mit diesem Prozeß sachlich nichts zu tun haben. Für Engels entsteht also die Aufgabe, die ontologisch-dialektische Negation von den unzähligen bloß logisch-formellen Negationen zu trennen; dabei wird offenkundig, daß es für diese Absonderung keinerlei formellen, logischen oder erkenntnistheoretischen Kriterien geben kann, sondern man muß immer an den konkret realen Prozeß selbst, also an die konkrete Wirklichkeit

41 Ebd., III., S. 63; 5., S. 73.
42 Engels: Anti-Dühring, MEGA Sonderausgabe, Moskau-Leningrad 1935, S. 139; MEW 20., S. 126.

appellieren, das unterscheidende Moment ist also rein ontologisch, positiv bestimmt. Die Subsumtion solcher heterogenen Erscheinungen unter den logischen Terminus »Negation« verwirrt also nur die Zusammenhänge, statt sie zu erhellen. Das geschieht nicht zufällig, denn, obwohl die allgemeinsten, abstraktesten ontologischen Kategorien jedem Sein letzten Endes zugrunde liegen, sind die einfachen Tatsachen der unorganischen Natur (also noch nicht das, was N. Hartmann als Gebilde bezeichnet) ihre reinste, unverfälschteste Erscheinungsweise. Und jeder, der die hier auftauchenden ontologischen Probleme unbefangen betrachtet, muß zum Schluß kommen: Es gibt hier überhaupt keine Negation, sondern bloß eine Kette von Verwandlungen aus Sosein in Anderssein, bloß eine Kette von Relationen, in denen jedes Element zugleich ein Anderssein und ein Sein für Anderes hat. Die logisch-erkenntnistheoretische Richtigkeit und Bedeutung der Bestimmungsmethode Spinozas mit Hilfe der Negation berührt dieses ontologische Problem überhaupt nicht. Denn, wenn das konkrete Wesen eines Andersseins (Pflanze im eben zitierten Beispiel von Engels) auch unter Beihilfe der Negation logisch-erkenntnistheoretisch bestimmt wird, ist darin ontologisch nicht enthalten, daß dieses Anderssein eine Negation des früheren Zustands wäre. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Negation auch bei Spinoza ein methodologisches Moment der Bestimmung selbst ist, ihre notwendig logische Erscheinungsweise; wir haben bei dieser Analyse der Anschauungen N. Hartmanns gesehen, daß die Umkehrung dieses Satzes zu einer völligen Auflösung auch der logisch-erkenntnistheoretischen Determination führt, denn die Negation, auf existierende, qualitativ bestimmte Gegenstände und Prozesse angewendet, kann unmöglich eine wirkliche Eindeutigkeit im Bestimmen besitzen. Solange es sich um Gegenstände und Prozesse handelt, in denen das Anderswerden nicht die fundamentale Seinsweise umwälzt, scheint es uns ontologisch überhaupt unzulässig, mit der Kategorie der Negation zu operieren; sie fällt als gedanklicher Widerschein dieser Seinssphäre aus der subjektfremden Seinsart solcher ontologischen Objekte heraus. Erst wo das Anderswerden objektiv einen radikal umwälzenden Übergang in den Gegenständlichkeits- oder Prozeßformen bedeutet, kann dieses auch objektiv ontologisch als Negation aufgefaßt werden. So im Tod der Lebewesen, wo ihr biologischer Reproduktionsprozeß, der die physikalischen und chemischen Gesetzlichkeiten aufgehoben, d. h. den biologischen Reproduktionsgesetzen untergeordnet enthält, aufhört, wo die vorhandene Materie des gewesenen Organismus den normalen physikalisch-chemischen Gesetzen ihrer Materialität wieder anheimfällt. In diesem Fall vollzieht sich, obwohl die Negation auch hier kein Subjekt hat, objektiv-ontologisch eine Negation, nämlich die des Selbstreproduktionsprozesses, der den Organismus ausmacht, und aus der Negation entsteht nicht bloß etwas einfach anderes, sondern diesem gegenüber ontologisch Neues. Dieser Tatbestand wiederholt sich auf höherem Niveau im gesellschaftlichen Sein. Hier hat allerdings die Negation ein Subjekt, doch ist dieses Subjekt nicht bloß mimetischen Charakters wie in den Beziehungen zur Natur; seine Aktivität und die darin enthaltene Negation ist hier bereits ein objektives Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Wieweit die subjektiv bewußte Negation mit der objektiv gesellschaftlich-ontologisch entstehenden zusammenfällt, ist bereits eine Detailfrage dieses grundlegenden Tatbestandes, die erst im zweiten Teil bei konkreten Problemen der gesellschaftlichen Praxis behandelt werden kann. Die Hegelsche Logik, mit ihrer abstrakt-allgemeinen logischen Generalisierung der Negation zu einem grundlegenden Moment eines jeden dialektischen Prozesses, verwischt somit die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, für dessen Erhellen Hegel im allgemeinen das meiste tun wollte und auch getan hat. So vor allem, wenn die Negation sich auf die gesellschaftlich-praktische Aktivität bezieht. In logisch fundierten rein theoretischen Urteilen, wie etwa: »es gibt keinen siebenköpfigen Drachen«, entspricht die Negationsform der wirklichen Tatsächlichkeit (denn ich negiere wirklich die Existenz solcher Drachen und weiter nichts). Wenn ich aber etwa sage, »als Republikaner negiere ich die Monarchie«, so entspricht diesem Satz eine völlig anders geartete Wirklichkeit: die Monarchie existiert, soll aber nicht existieren; das heißt, es ist eine gesellschaftliche Aktivität nötig, um sie nichtexistent zu machen. Der logisch gleichscheinende Ausdruck bezieht sich deshalb auf sehr verschiedene Wirklichkeiten und kann damit bestimmte ontologische Tatbestände verzerren. Denn es handelt sich in der Wirklichkeit um etwas anderes, um viel mehr als um eine bloß theoretische Negation. In der Alltagspraxis spielt dieser Unterschied oft keine entscheidende Rolle. Sollen aber – wie dies im Hegelschen Ausdehnen der Geltung der Negation geschieht – wirkliche Unterschiedlichkeiten zum Ausdruck gelangen, so führt diese Ungenauigkeit zur Verzerrung der Tatsachen. Engels zum Beispiel, der in seiner Ableitung der Negation der Negation ähnliche logische Formen anwendet (Anderssein als Negation), spürt selbst die philosophisch prekäre Lage, in die er sich auf diese Weise hineinmanövriert hat. Denn nachdem er dieses angeblich allgemeine Gesetz auf die verschiedensten Gebiete angewendet hat, sagt er: »Wenn ich von all diesen Prozessen sage, sie sind Negation der Negation, so fasse ich sie allesamt unter dies eine Bewegungsgesetz zusammen, und lasse ebendeswegen die Besonderheiten jedes einzelnen Spezialprozesses unbeachtet.«[43] Es wäre aber schwer, ein wirklich allgemeines Gesetz zu finden,

43 Ebd., S. 144; S. 131.

dessen besondere Verwirklichungsformen, miteinander verglichen, Absurditäten ergeben würden. Ein Krebstod unterscheidet sich selbstredend von einem Heldentod für eine große Sache; wenn ich jedoch beide als Tod (als real abschließendes Moment des Lebensprozesses) bezeichne, entsteht keinerlei Absurdität. Denn bei wirklichen Seinszusammenhängen kann die Gegenüberstellung ihrer Allgemeinheit und ihrer Besonderheit zu keiner Absurdität führen. (Der größte Unterschied ist natürlich noch nicht absurd.) Das ist nur möglich (ja notwendig), wenn formallogische Ähnlichkeiten zu Seinsformen aufgebauscht werden. Engels weist also selbst auf die ontologische Problematik seiner logizistischen Ableitung der Negation der Negation hin.

Die Negation im Entstehen und im Tod des Organismus ist der einzige uns bekannte Fall einer Negation ohne Subjekt, sie scheint die dynamische Grenze zwischen zwei ontologisch verschiedenen Schichten des Seins zu bezeichnen. Die Negationen, denen wir im Bereich des gesellschaftlichen Seins begegnen, sind nicht nur, ontologisch, an Subjekte gebunden, sondern ihre Wesensart entspringt daraus, daß jede gesellschaftlich-menschliche Aktivität notwendig aus Alternativen entsteht, eine Wahl, eine Entscheidung in bezug auf sie voraussetzt. Im Kapitel über die Arbeit werden wir zu zeigen versuchen, daß die Arbeit, auch in dieser ontologischen Hinsicht, ein Modell für alle komplizierteren, vermittelteren gesellschaftlichen Aktivitäten bildet. Aus der Alternative entsteht deshalb eine auf Grundlage der erkannten Eigenschaften des Objekts vom Subjekt gesetzte Zweiteilung der objektiven Welt in bezug auf die aktiven Reaktionen, die die Wechselbeziehungen zu ihr auslösen. Vom Gegensatz des Brauchbaren und Unbrauchbaren, Nützlichen und Schädlichen läuft diese Reihe, durch viele gesellschaftliche Vermittlungen hindurch, bis zu den »höchsten Werten« wie Gut und Böse. Um solche durch Negation verbunden-getrennte Gegensatzpaare zu setzen, muß die menschliche Praxis und das sie leitende Denken die umgebende Welt homogenisieren. Die herumliegenden Steine, aus denen der Urmensch die ihm geeignet scheinenden auswählt, die ungeeigneten liegen läßt, sind zwar in diesem Fall durch ihre zufällige Naturform geeignet oder ungeeignet, aber diese ihre Eigenschaft konnte sich nur in der menschlichen Arbeit, nur durch sie aktualisieren, im Steindasein wäre sie eine nie verwirklichte Möglichkeit geblieben.

Mit diesem Akt, der die Steine als geeignete und ungeeignete setzt, wird zugleich ein ganzer Abschnitt der Wirklichkeit durch die Praxis von diesem Gesichtspunkt aus homogenisiert: Die Feststellung des Geeignet- oder Ungeeignetsein setzt eine gedankliche Homogenisierung in der Mimesis voraus, die die objektiv vorhandenen Eigenschaften der Gegenstände, welche an sich, naturhaft nur ihr Anderssein

begründen, auf diese ihre Funktion zentriert und reduziert, und in dem so entstehenden homogenen Medium werden nun durch Affirmation und Negation die praktischen Alternativen beantwortet. (Die Heterogenität im gesellschaftlichen Sein beruht nicht zuletzt auch darauf, daß die die Aktivitäten begründenden homogenisierenden Seinssphären sich zueinander durchaus heterogen verhalten können.) Wir werden bei der Behandlung der Arbeit zu zeigen versuchen, daß die kompliziertesten Alternativen ebenfalls einen derartigen gesellschaftlichen Vorbereitungsprozeß voraussetzen. Das bedeutet, daß erstens die Negation als wichtiges gedankliches Instrument der menschlichen Praxis aus ihrer Wechselbeziehung mit der objektiven Wirklichkeit entsteht, daß sie zweitens eine mit der Praxis und darum mit deren objektiven naturhaften Voraussetzungen unlösbar verbundene Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, die bei ihrer Unerläßlichkeit für die Veränderung der Wirklichkeit doch keine Kategorie der ontologisch an sich seienden, nicht gesellschaftlichen Wirklichkeit sein kann. Das homogene Medium, in welchem Affirmation und Negation entstehen, ist eine der wichtigsten methodologischen Bedingungen einer solchen richtigen und Erfolg verheißenden Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit. Sie mag sich in ihren spezifischen Gegenständlichkeitsformen sehr weit von der Wirklichkeit entfernen – es genügt, wenn wir uns auf Mathematik und Geometrie berufen –, wenn sie aber in der Wiedergabe des Wesentlichen der Wirklichkeit, in der Zielsetzung das menschlich-gesellschaftlich Richtige trifft, kann sie Aktionen auslösen, die für das gesellschaftliche Sein von ontologisch bestimmender Bedeutung werden.

Die ganze Hegelsche Philosophie ist wesentlich auf die Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte orientiert. Darum sind ihre Kategorien ihrem spezifischen Wesen nach auf diese Seinssphäre hin angelegt. Daß sie durch die gedankliche Unterordnung unter die Logik fast überall weit über diese Seinssphäre hinaus verallgemeinert und dadurch vom Gesichtspunkt der Ontologie des Ansichseienden entstellt werden, ist mehr als eine bloße Erscheinungsform dieses Systems. Die kritische Ontologie darf aber bei aller Schärfe im Enthüllen des gedanklich Schiefen niemals die bedeutende zugrunde liegende Intention aus dem Auge verlieren. Darum haben die Klassiker des Marxismus recht gehabt, wenn sie nicht von einem Verwerfen, sondern von einem »Umstülpen«, von einem »Auf-die-Füße-Stellen« der Hegelschen Dialektik gesprochen haben. Freilich ist dieser kritische Prozeß viel komplizierter und viel radikaler, als es jenen Epigonen dünkte, die einfach durch ein Vertauschen der Vorzeichen die verschüttete Wahrheit ans Tageslicht zu bringen vermeinten. Es handelt sich darum, auf die an sich seiende Wirklichkeit selbst zurückzugreifen und von dort aus das zumeist sehr eng verschlungene Netz von Wahrheit und Falschheit bei Hegel zu entwir-

ren. Lenin hat z. B. eine so extreme Formulierung Hegels wie die, daß die Praxis ein logischer Schluß sei, bejaht. Diese Bejahung hat jedoch eine spontanontologische Umkehrung zur Voraussetzung. Nicht die Schlußform »verwirklicht« sich in der Praxis, sondern die allerallgemeinsten Formelemente, die in jedem praktischen Akt enthalten sind, verdichten sich in der Praxis des menschlichen Denkens zu einer immer abstrahierteren Form, bis sie endlich »kraft dieser milliardenmaligen Wiederholung« die Festigkeit eines Axioms erhalten.[44]

Die Logik gehört zu den wichtigsten homogenen Medien, die menschliche Praxis und Denkarbeit geschaffen haben. Es gibt in ihr kein Element, keine Relation, die nicht – letzten Endes – auf Wirklichkeitselemente und -relationen zurückgeführt werden könnte und müßte. Die Wirkungsgeschichte der Logik in der Entwicklung der Menschheit beruht aber darauf, daß diese Ausgangspunkte im homogenen Medium der Logik zu erlöschen scheinen, daß dieses homogene Medium zu einem immanent geschlossenen, auf sich selbst gestellten System sich zu verdichten scheint, dessen homogenisierter Systemcharakter die Grundlage zu ihrer Universalität bildet. Ohne nun die höchst komplizierten Fragen von Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Abweichung von ihr hier näher verfolgen zu können, muß darauf hingewiesen werden, daß der so entstehende homogene Systemcharakter der Logik die Denker immer wieder zur Illusion verführte: durch ein vollendetes System der logisch homogenisierten Gedankenwelt alle Fragen, die aus den Wirklichkeitsbeziehungen der Menschen entstehen, von hier aus beantworten zu können. Solche Tendenzen zeigen sich bereits bei Raimundus Lullus, in der »mathesis universalis« von Leibniz und sind heute als Theorien der universellen Manipulation, allerdings, wie wir gesehen haben, bei Leugnung einer jeden ontologischen Bezogenheit, durch den Neopositivismus weit verbreitet.

Hegel unterscheidet sich von seinen Vorgängern und erst recht von den heutigen Vertretern eines universal-logizistischen Systems gerade dadurch, daß bei ihm die Logik, trotz all ihrer systembestimmenden Vorherrschaft, doch nicht den primären Ausgangspunkt bildet, daß er keineswegs durch die bloße Weiterführung und Vervollkommnung der vorhandenen Logik, Mathematik etc. zu seinem universalistischen System gelangen will, daß er vielmehr – aus ontologischen Erwägungen und Einsichten – eine radikal neue Logik, die dialektische, schaffen will, um dadurch zu einem logischen System des Seins und Werdens im Gesamtgebiet des Ansichseienden zu gelangen. Das identische Subjekt-Objekt, die Verwandlung der Substanz ins Subjekt sind die Vehikel einer solchen Transformation der Totalität des Ontologischen in ein System der Logik.

44 Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 139.

Wir wissen bereits: Die Logik schafft ein homogenes Gedankenmedium, dessen Struktur von der der in sich heterogenen Wirklichkeit qualitativ verschieden sein muß, schon darum, weil Relationen in einem homogenen Medium anders beschaffen sein müssen als dort, wo heterogene Gegenstände, Kräfte etc. real aufeinander einwirken. Über die dadurch notwendig gewordenen Gedankenoperationen haben wir bereits gesprochen, z. B. bei der Notwendigkeit einer physikalischen etc. Interpretation von realen Phänomenen, die in mathematischen Formeln ausgedrückt worden sind; hier handelt es sich darum, daß das mathematisch Homogenisierte durch gedankliches Hervorheben und Klären der heterogenen Wesensart seiner Komponenten der objektiven Wirklichkeit wieder angenähert werden muß. (Es erübrigt sich, hervorzuheben, daß das mathematische Homogenisieren wichtige, sonst nicht wahrnehmbare Seiten der Wirklichkeit ans Licht fördern kann.) Ist das als Fundament des Erkenntniszusammenhangs dienende homogene Medium logischen Charakters, so erhält der Gegensatz des homogenen Erkenntnismittels zur heterogenen Wirklichkeit den besonderen Zug, daß ein – unendlicher – Komplex von einander heterogenen und darum an sich nicht ohne weiteres systematisierbaren und hierarchisierbaren Phänomenen als homogen geschlossenes hierarchisches System gedanklich reproduziert wird.

Entscheidend ist dabei die Problematik, die durch die Hierarchie entsteht, denn das Umsetzen des Heterogenen ins Homogene ist bei jeder Erkenntnis vorhanden und kann bei zureichender, bewußt kritischer Handhabung der Erkenntnismittel stets in die Bahn einer richtigen Annäherung an die realen Gegenstände gelenkt werden. Anders steht die Sache mit der Hierarchie. Da eine hierarchisch-systematische Anordnung nur in einem homogenen Medium möglich ist – die Homogenisierung ergibt ja erst die Basis dafür, die Gegenstände nach gewissen Gesichtspunkten höher und niedriger einzuordnen, sie über- bzw. untereinander zu einer Einheit zusammenzufügen –, wird an die heterogene Wirklichkeit ein völlig fremder Gesichtspunkt der Zusammenhänge herangetragen. Diese Diskrepanz kann, wie wir gesehen haben, die Wissenschaft in der Mehrzahl der Einzelfragen, mögen diese noch so abstrakt-allgemein sein, korrigieren, für die Wirklichkeit als Ganzheit ist jedoch eine solche Korrektur prinzipiell unmöglich. (Die besondere Wesensart der Kunst, wo die extensive und heterogene Totalität der Wirklichkeit als eine spezifisch qualitative und intensive sinnlich homogene Totalität mimetisch reproduziert wird, habe ich in meinem Buch »Die Eigenart des Ästhetischen« behandelt.[45] Die dabei notwendigen Umsetzungskategorien,

45 Lukács: Ästhetik I, Die Eigenart des Ästhetischen, Werke Band 11 und 12, Neuwied-Berlin 1963.

wie Werkindividualität, Verallgemeinerung durch die Besonderheit, durch das Typische etc., kommen für Wissenschaft und Philosophie nicht in Frage.)

Das kann an einer philosophisch relativ einfachen Konstellation leicht gezeigt werden. Das Entstehen eines Gebildes, eines Organismus, einer gesellschaftlichen Formation ist ontologisch ein Problem der realen Genesis. Die Gesetzlichkeiten des Entstehens (und Vergehens) führen erst zur wirklichen Charakteristik des jeweiligen besonderen Seins. Logisch wird dagegen der eine Begriff aus dem anderen abgeleitet, gleichviel, ob diese Ableitung von oben nach unten oder von unten nach oben vor sich geht. Solange die Logik methodologisch als die Wirklichkeit nicht bestimmend, als aus ihr abstrahierend gewonnen verwendet wird, muß aus dieser Differenz nichts entstehen, was die Erkenntnis der Wirklichkeit verzerren müßte. (Wir haben freilich gesehen, daß dies durchaus geschehen kann.) Wird jedoch die Logik, wie bei Hegel, als theoretisches Fundament der Ontologie aufgefaßt, so ist unvermeidlich, daß logische Ableitungen als die eigentlichen Formen der ontologischen Genesis aufgefaßt werden. So bildet eine systematisierte logische Hierarchie die Grundlage der Methode, vermittels welcher der – ontologische – Weg zum Sichselbstverwirklichen der Identität von Subjekt und Objekt, zur Verwandlung der Substanz ins Subjekt zurückgelegt werden muß. Dann muß jede Kategorie – sowohl als logischer Begriff wie zugleich als ontologische Gegenständlichkeit – ihre charakterisierende Bestimmung und Bedeutung von der Stelle erhalten, die sie auf diesem Weg einnimmt. Die so entstehende hierarchische Ordnung pflegt Hegel dadurch zu bezeichnen, daß die spätere, die höherstehende Kategorie »die Wahrheit« der früheren, tieferstehenden ist, daß also der logische Zusammenhang zwischen zwei Kategorien das Wesen der Beziehung realer Gegenstandskomplexe ausmacht. Diese Hierarchie hat mit den ontologischen Verhältnissen, die reale Zusammenhänge zwischen Realitäten schaffen, an sich nichts zu tun. Ein Zusammenfallen der ontologischen Beziehungen mit der logischen Hierarchie kann bestenfalls ein glücklicher Zufall sein; normalerweise kann dabei nur eine höchst willkürliche Identifikation zustande kommen. So sagt Hegel in der Einleitung zum naturphilosophischen Teil seiner »Enzyklopädie«: »Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstrakteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höheren Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der andern ist die Notwendigkeit der Idee, und die Verschiedenheit der Formen muß als eine notwendige und bestimmte aufgefaßt werden.«[46]

46 Enzyklopädie, § 249, Zusatz; 9., S. 32.

Was das konkrete Beispiel betrifft, sehen wir wieder Hegels Bestreben, aus der Ontologie der Natur eine untergeordnete Basis für die Gesellschaft zu machen. Er verzerrt aber damit einerseits das real Ontologische in dieser Unterordnung, indem der Zufall in der Entstehung von Leben und Gesellschaft auf der Erde in eine logische Notwendigkeit verwandelt wird, wodurch der kausal gesetzmäßige Zusammenhang einen unzulässigen teleologischen Akzent erhält. Solche Diskrepanzen zwischen logischer Form der Ableitung und ontologischem Gehalt des intentionierten Zusammenhangs müssen aber mehr oder weniger bedeutsame Willkürlichkeiten in die logische Ableitung selbst einführen. Engels hat bereits bemerkt, daß »die Übergänge von einer Kategorie oder einem Gegensatz zum nächsten fast immer willkürlich« sind.[47] Andererseits und in engem Zusammenhang damit sei auf die hier bereits zitierte Kritik des jungen Marx hingewiesen, daß Hegel in der Gesellschaftsphilosophie die Darstellung der realen Zusammenhänge durch formale Anwendung der logischen ersetzt, worin wieder die gedankliche Vergewaltigung der Ontologie durch die Logik zum Ausdruck kommt.

Die richtige und scharfsinnige Kritik von Engels geht leider nur auf die formelle Verbindung der Kategorien miteinander ein, nicht auf die ontologisch wichtigere Frage: auf die Stelle der Kategorien im logisch-hierarchischen Aufbau des Systems. Das ist, wie wir bei der Stellung der Erde im Sonnensystem gesehen haben, keine bloß formelle Anordnungsfrage, sondern gehört zu den wesentlichen Bestimmungen eines jeden Gegenstandes, so daß hier die tiefen Diskrepanzen zwischen Logik und Ontologie ganz kraß hervortreten. Wir führen bloß einen zentral wichtigen Fall an. Hegel will aus der Dialektik von Mechanismus und Chemismus die Teleologie als höheres Prinzip ableiten, um dadurch den Übergang zur Idee freizumachen, wo im Leben die neue, noch naturhafte, aber über die organische Natur hinausgehende Beziehung des Subjekts zur Substanz zum Ausdruck kommen soll. Die Teleologie erscheint dabei, nach dem Aufbauschema des Systems, als die »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus.[48] Wir befinden uns also noch unmittelbar im Bereich der Natur, wenn auch an ihrer Grenze; es wird somit ein immanentes Über-sich-Hinausgehen der Natur logisch deduziert. Die dialektische Entwicklung ist jedoch seit Kant viel zu weit fortgeschritten, um jene »Beispiele« einer Zweckmäßigkeit in der Natur ernst zu nehmen, die noch die Theodizeen des 18. Jahrhunderts in Fülle dargeboten

47 Engels: Brief an Schmidt vom 1. 11. 1891, Marx-Engels, Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, S. 392; MEW, S. 38, S. 204.

48 Logik, v., S. 220; 6., S. 453.

haben. In Hegels Augen ist das alles »läppisch«, eine »Spielerei«.[49] Er analysiert den kategoriellen Zusammenhang von Zweck und Mittel, von ihrer Beziehung zu den Prinzipien des Mechanismus in einer vorbildlich richtigen Weise; er kann jedoch dies nur darum tun, weil sein Gedankenmodell dabei die Arbeit ist. Die logische Abstraktheit der Analyse verdeckt oft dieses Modell, obwohl es sachlich bei jedem Schritt zum Vorschein kommen muß, es ist aber für Hegel doch unmöglich, diese Untersuchung durchzuführen, ohne an entscheidenden Stellen direkt auf die Arbeit, auf Zweck und Mittel in ihr zu sprechen zu kommen.[50] Wir stehen also hier wieder vor der Doppelseitigkeit der Hegelschen Philosophie. Einerseits entdeckt er die Arbeit als jenes Prinzip, in welchem die echte Form der Teleologie, das Gesetztsein und das reale Verwirklichen des Zweckes durch ein bewußtes Subjekt zum Ausdruck kommt, andererseits wird diese ontologisch echte Kategorie in ein homogenes Medium der Systematik eingebaut, in welcher die logischen Prinzipien vorherrschend werden; nach dieser Systematik befinden wir uns in einem Stadium, das Leben, Menschen, Gesellschaft noch nicht hervorgebracht hat. Denn das Leben kann, gemäß der logischen Entwicklungsprinzipien des identischen Subjekt-Objekts, erst auf der Stufe der Idee Gestalt werden, und die Teleologie hat dabei die logisch-systematische Funktion, von der Stufe des Begriffs zu der der Idee hinüberzuleiten.[51] So bringt die logische Hierarchie die Absurdität hervor, die Kategorien der Arbeit zu entwickeln, bevor in der logisch-ontologischen Entwicklungsfolge das Leben entstanden wäre.

Hinter dieser Absurdität steht freilich eine noch tiefere Diskrepanz: Hegel hat einerseits die ontologisch reale Existenzform der Teleologie in der Arbeit entdeckt und hat damit eine uralte philosophische Antinomie richtig aufgelöst, nämlich den starren Gegensatz zwischen einer transzendent dirigierten Teleologie und einer Ausschließlichkeit der Herrschaft der Kausalität in der Ontologie. Eine wirkliche Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist unmöglich ohne ein richtiges Kontrastieren von Naturkausalität und Arbeitsteleologie, ohne das Aufdecken ihrer konkreten dialektischen Wechselbeziehungen. Hegel hat nicht bloß diese fundamentale Tatsache des gesellschaftlichen Seins richtig erkannt, sondern auch die ihr immanente, weiter und höher treibende dialektische Dynamik. Die tiefe Parallelität zwischen der klassischen Ökonomie in England und der Hegelschen Dialektik beruht nicht zuletzt darauf, daß jene die erste ökonomisch-soziale Analyse dieses Phänomens geboten hat, Hegel dagegen seine ontologische Bedeutung entdeckt

49 Ebd., v., S. 206; 6., S. 439 f.
50 Ebd., v., S. 220; 6., S. 452 f.
51 Ebd., v., S. 228; 6., S. 461 f.

hat. Es wird nie hinreichend betont, daß – trotz seiner etwas mystisch klingenden Formulierung – das Prinzip dieser immer verschlungeneren, immer ungleichmäßigeren Höherentwicklung, die sogenannte List der Vernunft bei Hegel seine ontologische Begründung und Bestimmung gerade in der Untersuchung der Arbeit erhält. Der Gedanke selbst taucht sehr früh, bereits vor der »Phänomenologie« bei Hegel auf; er sagt z. B. über die Bedeutung des Werkzeugs: Der Mensch »läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: *List*«.[52] Und an einer von uns bereits angeführten Stelle der »Logik« zeigt er plastisch die höhertreibenden Momente der Arbeit in konkreten Fällen auf: »Der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.«[53] Andererseits ist diese ganz bahnbrechende Auffassung der Arbeit als gesetzter Teleologie nur eine – unzulässig herangezogene – Illustration für den logischen Zusammenhang, in welcher die Teleologie – noch innerhalb der logizistisch erfaßten Natur – als die »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus, also als Kategorie der Natur selbst erscheint; daß es sich dabei, wie wir gesehen haben, um die logische Überleitung vom Begriff zur Idee handelt, kann an der Wesensart der logisch immanenten Ableitung nichts ändern, also am logischen Beheimatetsein der Teleologie in der Natur, womit der hier zum Ausdruck kommende neue und große Gedanke wieder zurückgenommen wird.

Das ist aber nur eine, freilich höchst wichtige, Erscheinungsweise der Diskrepanz zwischen der Stelle der Teleologie auf dem logisch bestimmten Weg zum identischen Subjekt-Objekt und zwischen ihrer Bestimmung als jener Kategorie, die Unterschied und Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Man darf nicht vergessen, daß diese Antinomie eine fundamentale Problematik der Gesamtheit der Hegelschen Philosophie aufdeckt, die die Klassiker des Marxismus mit Recht als Widerspruch zwischen System und Methode bezeichnet haben. Vom Standpunkt des Systems (der in Logik umgesetzten Ontologie) ist es nur konsequent, daß die Logik im engeren, eigentlichen Sinn den Anfang des Systems bildet. In anderen Systemen, in denen die Logik nicht die Grundlage der Ontologie bildet, wäre dies eine nichts Wesentliches bestimmende Anordnungsfrage. Nicht so bei Hegel. Daß die Logik vor der Natur- und Geistesphilosophie steht, erhält von selbst eine ontologische Bedeu-

52 Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1931, II., S. 199.
53 Logik, v., S. 220; 6., S. 453.

tung: Die logischen Kategorien sind hier allerdings vorerst als Kategorien des Denkens aufgefaßt, Hegel ist aber doch durch sein eigenes System gezwungen, diesem Gedankencharakter auch ein ontologisches Wesen aufzuprägen; er tut dies auch im Anfang seiner »Logik« in einer sehr entschiedenen, unmißverständlichen Weise: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung* Gottes ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*«[54] Die logischen Kategorien hören dadurch nicht auf, Gedankliches zu sein, erhalten aber zugleich die Funktion jener Gedanken, die in der teleologischen Setzung der Welt die Rolle des Vorbilds der Verwirklichung besitzen. Die echt ontologischen Konsequenzen, die sich aus dieser dynamischen Struktur für das gesellschaftliche Sein ergeben, können wir erst im zweiten Teil dieser Arbeit analysieren. Es ist also nur die folgerechte Durchführung dieser Konzeption, daß am Abschluß der »Logik«, beim Sichselbsterreichen der Idee, diese »sich selbst frei entläßt«, daß durch diesen Akt die Natur als das Sichselbstsetzen der Idee in Erscheinung tritt.[55]

Uns interessiert dabei bloß, daß infolge einer solchen Setzung die ganze Natur, das ganze gesellschaftliche Sein zu einem einheitlichen teleologischen Prozeß wird, in welchem alles, was der logische Entfaltungsprozeß der Idee kategoriell erarbeitet hat, zur Wirklichkeit wird und als Wirklichkeit den in der Logik vorgezeichneten Weg nochmals, durch die eigene Wirklichkeit der Idee bereichert, zurücklegt. Denn den Abschluß des Systems bildet das nochmalige Sichselbsterreichen der Idee, diesmal nicht nur als Idee, sondern zugleich als ihrer eigenen Wirklichkeit. Man sieht: Die Grundstruktur dieses Aufbaus erinnert stark an jene theologischen Systeme, in denen Gott die vorher durchgedachte Idee schöpferisch verwirklicht. Der logische Systemgedanke führt also Hegel – freilich nur in der Grundkonzeption, nicht in den Details der Ausführung – zu einem althergebrachten, in dieser Zeit bereits längst überholten Weltbild zurück. Der so entstehende Widerspruch wird durch die Analyse der Teleologie in der Arbeit, auf die wir eben aufmerksam gemacht haben, noch auffälliger. Denn das »Modell« der früheren teleologisch-theologischen Systeme ist zwar oft ebenfalls die Arbeit (Gott als »Demiurgos«), jedoch in einer bloß spontan-unbewußten Weise; Hegel hat dagegen das Wesen der Arbeit in realistischer Diesseitigkeit richtig erkannt und bewußt gemacht, er mußte also seine eigenen Erkenntnisse beiseite schieben, um

54 Ebd., III., S. 33; 5., S. 44.

55 Ebd., V., S. 342 f.; 6., S. 573, und Enzyklopädie, § 244; 8., S. 393.

die falsche Grundkonzeption zu verwirklichen. Daß sowohl die Logik selbst wie die Entwicklungsgeschichte des Geistes von Einzeldarlegungen, von Aufdeckungen wichtiger Zusammenhänge etc. voll sind, die tiefe und neue ontologische Einsichten enthalten, haben wir bereits gesehen und werden wir auch später oft feststellen können. Sie sind aber weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit imstande, dieses Grundgebrechen des Systems, das aus der auf Logik fundierten Ontologie entspringt, aufzuheben. Hegels Einfluß auf das Denken seiner Zeit und das der folgenden bis zum heutigen Tag ist ein ungeheuerer und außerordentlich fruchtbarer; wo aber dieses System gewirkt hat, war immer ein die Gedankenentwicklung hemmender Einfluß wirksam.

Wir sahen: Schon die Stellung der Logik im Rahmen des Systems verleitet dazu, diesem religiöse Akzente zu verleihen. Über die Rolle der religiösen Momente bei Hegel ist viel gestritten worden. Vorübergehend stützte sich ein großer Teil der reaktionär-orthodoxen Theologie auf ihn, während der radikale Flügel seiner Anhänger in ihm einen verkappten Atheisten sah.[56] Hinter derart gegensätzlichen Interpretationen muß eine tiefe Zweideutigkeit der Hegelschen Religionsauffassung selbst stehen. Wir wiederholen bereits früher Dargelegtes: Hegels Stellung zur Religion hat nichts mit dem säkulär dominierenden Dilemma Bellarmins zu tun. Das Auffallendste ist dabei, daß er sich so gut wie überhaupt nicht um das religiöse Bedürfnis als solches kümmert; die Schleiermacherschen »Reden über die Religion« behandelt er ironisch; Jacobis Streben nach einem auf Religion gerichteten unmittelbaren Wissen lehnt er stets ab; seine Jenaer Aufzeichnungen sind voll äußerst distanziert ironischer Bemerkungen über die Rolle der Religion im Alltag usw. Auch später ist z. B. in seiner Polemik gegen das unmittelbare Wissen und gegen den damit verbundenen, nicht auf strikt dogmatische Inhalte fixierten Glauben deutlich sichtbar, daß er für das religiöse Bedürfnis nur eine vornehme Verachtung übrig hat und allein die von der Kirche offiziell fixierten Gehalte als das gesellschaftliche primär Relevante im christlichen Glauben als Religion anerkennt.[57] Hinter alledem steht seine zweideutige Stellung zur Religion selbst. Einerseits führt er, den veränderten Umständen entsprechend in veränderter Weise, die Aufklärungstraditionen einer Vernunftreligion weiter. Während aber die bedeutenden deutschen Aufklärer von progressiven Tendenzen in den aktuellen religiösen Bedürfnissen ausgehen, um eine Harmonie zwischen diesen und den Forderungen der Vernunft zu finden, wodurch sie sowohl zur Kirche und ihrer

56 Vgl. die Broschüre von Bruno Bauer: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel dem Atheisten und Antichristen, Leipzig 1841, an der auch der junge Marx mitgearbeitet hat.

57 Enzyklopädie, §§ 68 und 73; 8., S. 158 f. und S. 163.

Orthodoxie wie zum halbfeudalen, sich auf die Religion stützenden Staat in Opposition geraten müssen, finden wir bei Hegel keinerlei Polemik gegen die Inhalte der Religion; diese sind für ihn historische Wirklichkeiten und deshalb Etappen auf dem Weg des Geistes zu sich selbst. Das Vernunftgemäße der Religion besteht bei Hegel darin, daß sie auf der niedrigeren Stufe der Vorstellung denselben Gehalt ausdrückt, den allein die Philosophie angemessen auf den Begriff zu bringen imstande ist. Weder Inhalte noch Formen der Religion werden also einer Kritik unterworfen. Hegel zeigt bloß, daß in ihnen dieselben dialektischen Kategorien und Zusammenhänge auffindbar sind, wie in der Philosophie selbst, nur noch nicht auf dem Niveau des Begriffs, sondern bloß auf dem der Vorstellung. In der »Phänomenologie« wird dies am präzisesten ausgesprochen: »Diese *Form des Vorstellens* macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewußt wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbstbewußtsein desselben; die Vermittlung ist noch unvollendet. Es ist also in dieser Verbindung des Seins und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der *Inhalt* ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbständige Seiten zu erscheinen, die sich *äußerlich* aufeinander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewußtsein erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letzteren notwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und *für es selbst* sein Bewußtsein mit seinem Selbstbewußtsein auszugleichen, wie dies für uns oder *an sich* geschehen ist.«[58] Wie die ganze »Phänomenologie« einen napoleonischen Geist ausstrahlt, so ist auch diese Religionsauffassung von Napoleons Stellung zur Religion tief beeinflußt: von der Anerkennung ihrer historischen Existenz und Macht, bei einer sehr weitgehenden Gleichgültigkeit gegen ihr inneres Wesen; sie soll für Napoleons Frankreich in den neuen bürgerlichen Staat, für Hegels Deutschland in die diesem geistig entsprechende Philosophie integriert werden.

Wir wissen: Die Gegenwart und ihr Staat bleiben für Hegel auch nach Napoleons Sturz, auch in der Periode der Restauration Zentralkategorien des Geistes. Bei allen Akzentverschiebungen ändert sich also die philosophische Einordnung der Religion nicht. Die entsprechende Bestimmung in der »Enzyklopädie« lautet so: »Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der

58 Phänomenologie, II., S. 573 f.; 3., S. 556 f.

Natur und des Geistes; der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der *Vorstellung*. Diese gibt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und *aufeinanderfolgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*.«[59] Natürlich ist die Ambiente dieser Ausführungen beim späten Hegel eine andere als zur Zeit der großen napoleonischen Hoffnungen, ja die äußere Annäherung an die Religion steigert sich sogar zu den späten Vorlesungen über die Gottesbeweise. Trotzdem hört die anfängliche Zweideutigkeit nie auf. Die historische Erkenntnis der Religion als geistig wirksamer Realität nimmt immer zu, ohne jedoch jemals eine tiefer gehende innere Beziehung zu ihren Inhalten zu erhalten. Mögen Schriften wie die »Posaune«, Erinnerungen wie die Heines nicht die Totalität dieser Beziehungen umfassen, sie drücken doch bestimmte ihrer ausschlaggebenden Momente aus. Schon die Tatsache, daß die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Religion und Philosophie als zwischen Vorstellung und Begriff desselben Gehalts auf die Kontrastierung von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit ein großes Gewicht legt, weist auf die – partiell weitgehende – Richtigkeit der antireligiösen Interpretationen hin.

Später wird freilich die Diesseitigkeit in den allgemeinen Bestimmungen nicht mehr so direkt in den Vordergrund gestellt, jedoch wichtige Einzelbetrachtungen Hegels zeigen immer wieder ähnliche Tendenzen. Ich führe nur als Beispiel die Betrachtungen über das Paradies aus der »Philosophie der Geschichte« an: »Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist.«[60] Hier handelt es sich ebenfalls um die immanent diesseitige Menschenentwicklung im Gegensatz zur religiös transzendenten Erbsünde. Hegels Religionsauffassung hat innerlich nie etwas mit der romantisch-restaurativen zu tun gehabt. Treitschke, den wohl niemand als linksradikal bezeichnen würde, bemerkt einmal über den Minister Altenstein, den Hauptprotektor Hegels und seiner Schüler: »An seinem gastlichen Tische wurde zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde.«[61] Mag beim späten Hegel, im Gegensatz zur Periode der »Phänomenologie«, eine Annäherung an den offiziellen Protestantismus sichtbar

59 Enzyklopädie, § 565; 10., S. 374.
60 Philosophie der Geschichte, IX., S. 391; 12., S. 389.
61 Treitschke: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1927, III., S. 401.

werden, so steht diese Perspektive in keinem ausschließenden Gegensatz zu seinen Gesamtanschauungen. Denn würde die Voraussicht der Altensteinschen Tischgespräche sich bewahrheiten, so würde der Geist noch vollständiger das Niveau des Begriffes erreichen; die Religion als Vorstellung könnte dann, ohne Widersprüche ins System hineinzutragen, als »Er-Innerung« im Sinne der »Phänomenologie« rein historisch behandelt werden.

Die allseitige und eingehende Untersuchung dieses Problemkomplexes wäre die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie. Für uns genügt die Feststellung dieses Kontrastes zwischen teleologischer Jenseitigkeit im logischen System und Diesseitigkeit in der ontologisch gefaßten dialektischen Methode. Dieser Kontrast erklärt – und zwar von beiden Seiten –, daß die Hegelsche Philosophie in allen modernen geistigen Kämpfen um die philosophische Begründung des religiösen Bedürfnisses so gut wie überhaupt keine Rolle gespielt hat und spielt. Unterbau und Argumente finden diese Tendenzen im 19. Jahrhundert nur in der Romantik und in ihren Ausläufern, vor allem in Schleiermacher und Kierkegaard, die beide feindlich zur Hegelschen Philosophie stehen, während dessen Philosophie für die irdisch-diesseitig orientierte Gegenströmung von Strauß und Feuerbach bis zu Marx und dem Marxismus wichtig wurde. Die historische Notwendigkeit dieser Bewegung, ihre Bedeutung für das richtige Erfassen der Gesellschaftlichkeit, hat die ununterbrochene kritische Auseinandersetzung mit Hegel zur Lebensfrage des Marxismus gemacht, und zwar im doppelten und doch einheitlichen Sinn: Denn die schärfste Kritik der retrograden Elemente ist gerade hier untrennbar von der kritischen Weiterbildung der progressiven. So hat der junge Marx, noch bevor er seine eigene Philosophie gefunden hätte, Hegel schon in seiner Dissertation kritisiert; so zuletzt Lenin in seinen kritischen Kommentaren vor allem zur »Logik«. Diese Kritiken vereinigen nicht nur das Positive und Negative, sondern sind auch unlösbar an die Forderungen des Tages gebunden, rücken deshalb stets jene Momente in den Mittelpunkt, die im gegebenen Zeitpunkt Zentralfragen für die Weiterentwicklung des Marxismus wurden. So ist z. B. in Lenins Hegel-Kritik der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt vorherrschend. Nach Lenin ist diese große Tradition in Vergessenheit geraten. Teils verblaßte der Marxismus in seiner eigentlichen Heimstätte, der Arbeiterbewegung, bis zum Verschwinden (freilich nur in den kapitalistischen Ländern); teils entartete seine Interpretation zu einer formell scholastisch-dogmatischen, inhaltlich praktizistischen Schematik bei Stalin und in seiner Nachfolge.

Diese Studie erstrebt die Wiederherstellung des Kontakts mit den großen Traditionen des Marxismus. Sie versucht, auch darin sich diesem anzuschließen, daß sie die Ontologie des gesellschaftlichen Seins zu ihrem Thema macht, denn im gegenwärtigen Chaos von schief ausgeklügelten, flach gleichmacherischen und falsch »tiefen« Theorien bedarf die notwendige Erneuerung des Marxismus einer fundierten und fundierenden Ontologie, die sowohl in der objektiven Wirklichkeit der Natur eine reale Basis für das gesellschaftliche Sein findet wie zugleich imstande ist, dieses in seiner gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit zur Ontologie der Natur darzustellen. Die Analyse der tiefgreifenden Antinomien in Hegels System war nur eine Vorarbeit zu einer solchen Klärung des Problems. Jetzt wird es darauf ankommen, die großen dialektischen Entdeckungen Hegels nicht nur in Einzelfällen, die den falschen Konstruktionen des logizistischen Systems widersprechen, aufzuzeigen, sondern die ontologischen Fundamente und Prinzipien seiner Dialektik selbst in ihren wesentlichen Zusammenhängen darzustellen.

2. *Hegels dialektische Ontologie und die Reflexionsbestimmungen*

Wir mußten ziemlich ausführlich jene Entstellungen studieren, die in Hegels Ontologie durch die methodologische Vorherrschaft der logischen Prinzipien verursacht wurden. Jetzt kommt es darauf an, die durch diese Kritik erworbene Klarsicht dazu zu benützen, um aus dem »Dünger der Widersprüche« die echten ontologischen Problemstellungen Hegels herauszugraben und in möglichst annähernder Reinheit herzustellen. Seine bahnbrechende Originalität, seine hohe Aktualität für die Fragen, die die Ontologie, vor allem eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins, heute zu lösen hat, können nur so wirklich erhellt werden. Daß dabei oft nochmals auf die entstellende Wirkung der methodologischen Priorität der Logik in seinem System hingewiesen werden muß, ändert nichts an dem übergreifend positiven Charakter der so notwendig gewordenen Analysen. Das Schicksal Hegels in der Geschichte des menschlichen Denkens, daß nämlich seine erste große Wirkung den Anschein hatte, als ob er die philosophische Entwicklung abschließen würde, sie in ein endgültiges Geleis gebracht hätte, während er in Wirklichkeit ein Entdecker vom Neuland, ein Anreger von säkulärer Bedeutung war, widerspricht zwar seinen eigenen Vorstellungen über sich selbst und denen seiner ersten zeitgenössischen Anhänger, ist jedoch keineswegs alleinstehend in der Geschichte der Philosophie. Wie lange wurde in verschiedenen Epochen Aristoteles eine solche Endgültigkeit zugesprochen, wie oft wurde er als Hemmnis der Weiterentwicklung leidenschaftlich bekämpft, und doch ragt er in unsere Gegenwart als exzeptioneller Neuerer hinein, der auf unzähligen Gebieten als erster – wenn auch nicht selten in falschen, in verwirrenden Formen – den Weg zu neuen Einsichten eröffnet hat.

Ähnlich ist die Stellung Hegels in der denkerischen Problematik unserer Tage. Nur muß, um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, diese Position konkretisiert werden. Nachdem nämlich die große antihegelsche Welle der nachrevolutionären Zeit abgeebbt war, nachdem das höchst problematische Wesen des sich orthodox vermeinenden Neukantianismus in immer größeren Krisen bewußt wurde, entstand zuerst in Historiker-Kreisen Achtung für die weitreichend konkrete Wirklichkeitsauffassung Hegels, und dieses steigende Interesse führte allmählich sogar zu einer philosophischen Bewegung, die seine Erneuerung zum Ziele hatte. Ohne jede Auseinandersetzung mit ihr[1] sei hier nur bemerkt, daß unsere Ausführungen mit diesen Tendenzen nichts zu tun haben. Dort handelte es sich darum, Hegel in der damals herrschenden bürgerlichen Philosophie historisch zu verankern, indem teils den Beziehungen zu Kant, teils denen zur Romantik eine sachlich unzutreffende, exzessive Bedeutung zugesprochen und Hegel damit – zum zweiten Male – zu einem Philosophen des Konservativismus gemacht wurde. Wir behaupten dagegen, daß das in die Zukunft Weisende an Hegel in dem Einfluß besteht, den er auf Entstehung und Ausbau des Marxismus ausgeübt hat. Natürlich handelt es sich auch hier um eine sehr ungleichmäßige Entwicklung. Engels lebte noch und mahnte vergeblich, das dialektische Erbe Hegels nicht zu vergessen; Kantianismus und Positivismus verdrängten aber doch die Dialektik aus dem Bewußtsein der damaligen Sozialisten. Und auch der zweite Erneuerungsversuch durch Lenin war unmittelbar vergeblich, denn die Erstarrung und Verzerrung des Marxismus in der Stalinschen Periode mußte auch das Bild Hegels in eine maskenhafte Karikatur verwandeln. (Entgegengesetzte Anstrengungen einzelner mußten in dieser Zeit Episoden bleiben.) Erst in den letzten Jahren scheint die Zeit gekommen zu sein, an die großen philosophischen Traditionen von Marx wieder anzuknüpfen. Die folgenden Betrachtungen über Hegel stehen also im Zeichen von Marx: Das Herausarbeiten seiner Ontologie, vor allem der des gesellschaftlichen Seins, dient dazu, um in intimem Zusammenhang und qualitativer Verschiedenheit, ja Entgegengesetztheit, die Stellungnahme beider großen Denker besser zu beleuchten. Daß dabei diesmal die ontologischen Probleme im Vordergrund stehen, hat nichts mit einer thematischen Vorliebe des Verfassers zu tun; vielmehr mit der philosophischen Lage unserer Zeit, die gebieterisch diesen Fragen Priorität gegenüber allen anderen gibt.

Wir beginnen mit einer allgemein bekannten Tatsache, mit der Prozeßhaftigkeit als zentraler Kategorie einer neuen Ontologie. Die großen Entdeckungen der

1 Ich habe diese Frage in meinem Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Werke Band 9, Neuwied-Berlin 1962, S. 474 ff. ausführlich behandelt.

Naturwissenschaften, die historischen Erfahrungen von an Umwälzungen überreichen Jahrhunderten haben im konkret-alltäglichen Weltbild der Menschen die uralte Alleinherrschaft einer ewigen, ruhenden, unbewegten Substantialität, die absolute Herrschaft der primär dinghaften Objektivität der als sekundär vorgestellten Bewegung gegenüber erschüttert. Es gibt zwar zeitweise Versuche in der Philosophie, hier einen Ausgleich mit dem Leben zu finden – ich denke dabei vor allem an Leibniz –, doch die philosophischen Grundkategorien bleiben trotzdem auf dem Niveau der an und für sich unveränderlichen Dinghaftigkeit; wenn Kant von der Unerkennbarkeit der an sich seienden Wirklichkeit sprechen will, so nennt er charakteristischerweise das Unerkennbare ein Ding an sich, und wenn Fichte eine systematische Bewegtheit im System der Philosophie einzuführen versucht, so wagt er dies nur von der Seite des Subjekts ausgehend zu unternehmen. Hegel ist seit Heraklit der erste große Denker, bei dem das Werden ein objektiv ontologisches Übergewicht über das Sein erlangt; seine philosophische Größe besteht nicht zuletzt darin, daß dieses Hinausgehen über die Priorität des Seins dem Werden gegenüber keinen einfachen und direkten Charakter hat, sondern eine allseitig-universelle Methode ins Leben ruft. Sicher ist Hegel mit jeder These Heraklits einverstanden: »Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.«[2] Die spät ausgeführte »Geschichte der Philosophie« hat ihren methodologischen Hauptwert darin, daß Hegel überall das Auftreten dieser neuen ontologischen Tendenz bereits in ihren ersten Anfängen untersucht, daß er in ihrer Entfaltung, von den ersten Ansätzen und keimhaften Anfängen an, die eigentliche Geheimgeschichte des menschlichen Denkens als Geschichte der Bewältigung der objektiven Wirklichkeit betrachtet. Der metaphysische Grundgedanke vom identischen Subjekt-Objekt, von der Verwandlung der Substanz ins Subjekt, zeigt erst in diesem Zusammenhang sein Doppelgesicht: einerseits, wie wir gesehen haben, eine logisch ausgerichtete Ontologie, die durch logizistisch-hierarchische Starrheit die heraklitische Tendenz der neuen Ontologie entstellt, aber andererseits die große Forderung erhebt, daß der Mensch in einer möglichst adäquat begriffenen Welt leben soll, obwohl das adäquate Begreifen auf weiten Gebieten gerade dadurch entsteht, daß das Denken die Fremdheit, die immanente Aufsichgestelltheit, Gleichgültigkeit und Unbekümmertheit der begriffenen Prozesse um das Subjekt zu verstehen lernt. Darum konnte Hegel das Entstehen der dialektischen Bewegtheit nicht nur bei Heraklit, sondern auch bei den unmittelbar entgegengesetzt eingestellten Eleaten, ja bei den ersten Atomisten, bei Leukipp und Demokrit entdecken.

2 Geschichte der Philosophie, XIII., S. 301; 18., S. 329.

Die bloße Prozeßartigkeit jedoch, wie sie bei Heraklit sichtbar wird, ist nur die erste, notwendig abstrakte Form dieses neuen Weltverständnisses. (Auf die neue historisch-dialektische Interpretation der Abstraktheit als einer ontologischen und erkenntnistheoretischen Kategorie kommen wir alsbald ausführlich zu sprechen.) Sie führt notwendig zu fruchtbaren, aber in ihrer Unmittelbarkeit unlösbaren Paradoxien. Denn auch die Prozeßartigkeit der Wirklichkeit ist widerspruchsvollen, dialektischen Charakters, hat deshalb die Ungleichmäßigkeit als objektiv bedingte Erscheinungsweise. Es ist zwar richtig, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen kann, es ist aber ebenso richtig, daß der Fluß, gerade in seinem ununterbrochenen Wandel, in seiner ununterbrochenen Aufhebung der eigenen Identität zugleich diese eigene Identität ununterbrochen reproduziert; der fliegende Pfeil ruht, sagt Zeno und drückt damit ebenso fruchtbar paradox bestimmte dialektische Widersprüche im Verhältnis Raum-Zeit-Bewegung aus, ohne sie zu einer dialektischen Lösung führen zu können. Auch die genialsten Aufdeckungen einzelner dialektischer Zusammenhänge, solange sie bei all ihrer allgemeinen Geltung letzten Endes doch einzelne Zusammenhänge bleiben und nicht – real wie gedanklich – die Gesamtheit des Seins allseitig umfassen, konnten das menschliche Weltbild nicht fundamental umstellen.
Trotz solcher glanzvoller Vorstöße blieb dieses in seiner Totalität statisch, auf Substantialität und Dinghaftigkeit, nicht auf universelle Prozeßartigkeit orientiert. Unter diesem Mangel an konkret umfassender Universalität litten nicht nur die genialen Anfänge des dialektischen Denkens in der Antike, sondern auch jene Versuche, die sich nicht damit begnügten, einzelne Widersprüche in der Wirklichkeit zu beleuchten oder selbst die Prozeßartigkeit des Wirklichen im Lichte eines fundamentalen Widerspruchs darzustellen, sondern ein universelles System der bewegenden und bewegten Widersprüchlichkeit aufzubauen trachteten. Von Cusanus bis Schelling entstehen so allumfassende Systeme, die die systematische Allgegenwärtigkeit des Widerspruchs im Sinne einer solchen universellen Prozeßartigkeit der Welt und des Wissens über sie kategoriell darstellen. Damit ist aber der prozessierende Widerspruch nur scheinbar zur ontologischen Herrschaft erhoben, denn, indem die Aufhebung der Widersprüche sie zum Verschwinden bringt, kehrt bei der endgültigen Aufhebung, bei der Erkenntnis des Absoluten auf Grund der coincidentia oppositorum gerade im Absoluten die Welt der Statik zurück; Prozeß und Widerspruch sind – gewollt oder ungewollt – zu kategoriellen Kennzeichen eines bloßen Diesseits, einer bloßen Endlichkeit degradiert, das Absolute als Jenseits beharrt aber der Prozeßartigkeit des Diesseits gegenüber in einem erhabenen Zustand, alle Widersprüchlichkeit weit hinter sich, unter sich lassend. Hegel bricht schon am Anfang seiner Laufbahn mit dieser Konzeption.

Schon in seiner Streitschrift für Schelling heißt es in unausgesprochenem Gegensatz zu dessen permanent festgehaltener Grundkonzeption: »Das Absolute selbst aber ist . . . die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.«[3] Damit ist, wie wir sehen werden, nicht nur eine bis dahin nicht bewußt gemachte Stufe der dialektischen Bewegtheit erkannt worden, sondern auch das ganze Weltbild erfährt eine ontologische Umwälzung: Indem für das Absolute dasselbe Gesetz der dialektischen Prozeßartigkeit gilt wie für die gesamte Welt der Endlichkeit, verschwindet die Differenz, der Gegensatz von Diesseits und Jenseits aus der konsequent durchgeführten dialektischen Ontologie, wodurch alle Gegenstände (Prozesse) des Diesseits, der Endlichkeit, des Irdischen etc. – letzten Endes – dieselbe ontologische Struktur erhalten wie das Absolute selbst. Abstufungen innerhalb dieser letzthinnigen und universellen dialektischen Gleichartigkeit können an dieser Grundstruktur nichts wesentliches ändern. Der ontologische Sieg der universellen, widerspruchsvollen Prozeßartigkeit hebt die einheitliche Auffassung der gesamten Wirklichkeit auf ein qualitativ höheres Niveau jedem vergangenen Versuch gegenüber.
Damit gewinnt ontologisch die Kategorie der Totalität eine Bedeutung, die sie früher nie haben konnte. »Das Wahre ist das Ganze«,[4] sagt Hegel programmatisch in der »Phänomenologie«. In dieser abstrakten und nackten Allgemeinheit wäre jedoch die Kategorie der Totalität noch keineswegs geeignet, Grundlage zu einer neuen Ontologie zu bilden, als solche figurierte sie ja schon in jenen dialektischen Systemen, die, wie wir gezeigt haben, dem dialektischen Prozeß gerade bei seiner höchsten Kulmination die Spitze abbrechen. Bei Hegel ist die Totalität jedoch viel mehr als eine bloße synthetische Zusammenfassung der extensiven Universalität, sie ist die Grundstruktur im Aufbau der gesamten Wirklichkeit. Diese hat also nicht bloß als solche eine ganzheitliche Beschaffenheit, sondern besteht aus Teilen, aus »Elementen«, die ihrerseits ebenfalls als Totalitäten strukturiert sind. Das Ganze, von dem er programmatisch spricht, ist eine Totalität, die sich aus den dynamischen Wechselbeziehungen relativer, partieller, besonderer Totalitäten aufbaut. Man kann sagen, daß in diesem Prinzip das wirkliche ontologische Wesen des konkreten Zusammenhangs des Hegelschen Weltbildes zu finden ist;

3 Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, 1., S. 252; 2., S. 96. Die erste bekannte Fassung dieser radikal neuen Formulierung der Dialektik befindet sich bereits im Frankfurter Systemfragment; dort drückt sich Hegel so aus: »Das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung.« H. Nohl: Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, S. 348. Natürlich ist die Jenaer Fassung bewußter und allgemeiner, aber der Gegensatz zum Schellingschen Typus der Dialektik und zu dem seiner Vorgänger ist ein Gedankengut der Jugend Hegels.

4 Phänomenologie, II., S. 16; 3., S. 24.

freilich nur als dessen esoterische Form, denn wir haben gesehen, daß in der konkreten Durchführung dieses Grundprinzip vielfach von logizistisch-hierarchischen Gedankengängen verdeckt ist. Daß wir aber das wirkliche, vielfach verdeckte Wesen herausheben und nicht etwas Fremdes als esoterischen Gehalt in Hegels Denken hineininterpretieren, zeigen seine eigenen Gedankengänge in den Schlußbetrachtungen seiner »Logik«. Er sagt: »Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist.«[5]

Das bloße Aufzeigen des Totalitätsgedankens reicht aber zum Verständnis dieser neuen Ontologie nicht aus. Denn – rein logisch betrachtet – könnten diese partiellen Totalitäten und die aus ihnen entspringende Gesamttotalität noch immer einen statischen, »dinghaften« Charakter besitzen. Hegel wehrt sich jedoch bereits in der eben angeführten allgemeinen programmatischen Erklärung dagegen und führt dort gleich einige wichtige Kennzeichen der dialektischen Dynamik dieser Totalitätskonzeption an. »Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.«[6] Selbstverständlich bleibt dabei Hegel seiner eigenen ontologischen Fassung des Absoluten als des identischen Subjekt-Objekts treu. Doch haben seine Ausführungen einen darüber hinausgehenden allgemeinen Sinn: Indem das Absolute als Resultat gefaßt wird, das nur durch seinen Entstehungsprozeß einen wahren Gehalt erhalten kann, wird dieser Entstehungs- und Entfaltungsprozeß zum ontologisch Primären erklärt, und das Sein, in welchem dessen Ergebnis sich als Resultat zeigt, erscheint als sein Produkt. Das wird noch dadurch unterstrichen, daß das Absolute am Anfang als das Allgemeine charakterisiert wird, was bei Hegel hier keineswegs eine ontologische Vollkommenheit bezeichnen soll, aus der durch Emanation das Konkrete und Besondere heraustritt. Das Allgemeine ist hier offenkundig im Sinne des bloß

5 Logik, v., S. 341; 6., S. 571 f.
6 Phänomenologie, II., S. 16; 3., S. 24.

Allgemeinen, des noch nicht Konkreten gemeint, was schon die Bemerkung, die sich unmittelbar an das vorige Zitat anschließt, zeigt: »So wenig, wenn ich sage: *alle* Tiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann . . .« Hier ist allerdings der Gang vom Allgemeinen zum echten Resultat nur als Erkenntnisprozeß gezeigt, Hegel betrachtet jedoch die Prozeßartigkeit gleicherweise als das ausschlaggebende Kennzeichen sowohl für die Wirklichkeit wie für ihre Erkenntnis. So sagt er etwas später im selben Zusammenhang: »Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*«, wo der Weg in der Wirklichkeit vom Ansichsein zum Fürsichsein bereits kategoriell präziser Wesen und Richtung dieser ontologisch primären Prozeßhaftigkeit bestimmt. Und damit treten die weiteren entscheidenden ontologischen Konsequenzen dieser These hervor: Wenn die Wirklichkeit im ontologischen Sinn stets nur das Resultat eines Prozesses sein kann, so folgt daraus in zwingender Weise, daß dieses »Resultat« adäquat nur durch diesen Prozeß, also nur durch seine Genesis begriffen werden kann. Jede Untersuchung, die es als Seiendes, also statisch, betrachtet, muß bei seiner unmittelbaren Gegebenheit stehenbleiben und wird deshalb an seinen entscheidenden Bestimmungen achtlos vorbeigehen, wobei die wichtigste dieser Bestimmungen eben der prozeßhafte Komplexcharakter der Wirklichkeit ist. Wir haben gesehen, wie oft Hegel diese reale Genesis durch eine logische »Abteilung« ersetzt; das mußte kritisiert werden, aber den endgültigen Maßstab zu dieser Kritik gibt doch die Hegelsche Ontologie selbst, indem sie die reale Genesis als dynamische Grundlage einer jeden Gegenständlichkeit (eines jeden Resultats) auffaßt. Erst dadurch wird die Spinozasche Identität der Ordnung und Verknüpfung der Dinge und der Ideen wirklich dynamisch und dialektisch, prozeßartig. Wenn wir uns dabei an Hegels Ausführungen aus der »Logik« erinnern, daß bei der Erkenntnis der »Glieder« jedes Resultat »zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist«, so haben wir das Bild dieser universellen Prozeßhaftigkeit vor uns, in welcher die reale, die ontologische Genesis den Schlüssel zur Erkenntnis aller »Resultate« bildet.

Die Vorrede zur »Phänomenologie« bringt noch weitere wichtige Bestimmungen zu dieser Zentralfrage der Hegelschen Ontologie. Es handelt sich dabei unmittelbar um ontologische Fragen des gesellschaftlichen Seins, freilich, wie dies bei Hegel zumeist der Fall ist, ohne eine deutlich ausgesprochene Abgrenzung auf dieses Gebiet, ja einige von ihm angeführten Beispiele scheinen darauf hinzuweisen, daß Hegel hier ein allgemeines ontologisches Gesetz aussprechen wollte. Hegel geht vom neuen Weltzustand zur Zeit der Entstehung seines Werks aus; in der Schlußrede zu seinem Kolleg im Herbst 1806 drückt er diesen Gedanken noch plastischer aus als im Werk selbst: »Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt

hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes.«[7]
Über dies Neue heißt es in der »Phänomenologie«, daß »die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund« ist. Deshalb ist von ihr nur eine esoterische Erkenntnis weniger einzelner möglich: »Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein.«[8] Um diesen seinen Gedanken vom abstrakt-einfachen Charakter des historisch Neuen verständlich zu machen, beruft sich Hegel auf das Kind im Gegensatz zum Erwachsenen, auf die Eichel im Gegensatz zur Eiche.

Ob und wieweit der Gedanke vom abstrakten Charakter des Neuen auf die Natur überhaupt ausdehnbar ist, scheint heute noch schwer entscheidbar. Erst wenn die Genesis der Gebilde in der anorganischen Natur weit besser bekannt sein wird, als sie es heute ist, wenn man also konkret und bestimmt von ihrer Geschichte wird sprechen können, wird es sich herausstellen, ob und wieweit dabei der Charakter des entstehenden Neuen eine solche Einfachheit und Abstraktheit zeigt. Näherliegend ist die Anwendung auf die organische Natur, obwohl auch hier sicherlich keine wirkliche Gleichartigkeit mit der Geschichte vorliegt. (Das Kind ist bereits nicht nur ein Lebewesen überhaupt, sondern zugleich und untrennbar davon ein gesellschaftlich-geschichtliches Wesen.) Jedenfalls ist aus Hegels Analyse der Erscheinungsweise des Neuen das Bewußtsein darüber schwer eliminierbar. Das ist aber, wie wir später, besonders im zweiten Teil, sehen werden, ein spezifisches Kennzeichen des gesellschaftlichen Seins, nämlich, daß das Bewußtsein nicht bloß ein Bewußtsein über etwas ist, das ontologisch diesem seinem Erkanntsein gegenüber völlig gleichgültig bleibt, sondern bei dem sein Vorhandensein oder Fehlen, seine Richtigkeit oder Falschheit einen Bestandteil des Seins selbst bildet, bei dem also das Bewußtsein im ontologischen Sinn kein bloßes Epiphänomenon ist, gleichviel, wie bedeutsam oder verschwindend klein seine konkrete Rolle im gegebenen Fall sein mag. Wie immer diese Frage allgemein ontologisch entschieden wird, für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins bedeutet diese Feststellung Hegels eine weitere, äußerst wichtige und fruchtbare Konkretisierung der Prozeßhaftigkeit. Wir werden bei der Behandlung der Arbeit ausführlich darüber sprechen müssen, wie wichtig für Inhalt, Struktur und Richtung des gesellschaftlichen Seins die Kategorie des Neuen ist. Ihre inhaltliche Seite ist freilich oft berührt

7 Rosenkranz: Hegels Leben, S. 214.
8 Phänomenologie, II., S. 11; 3., S. 19 f.

worden. Hegel ist aber der erste Philosoph, der auf diese Frage der Struktur – als Strukturwandlung, also wieder prozeßhaft – überhaupt zu sprechen gekommen ist. Eine wie wichtige Stelle diese Betrachtungen in der Gesamtkonzeption Hegels einnehmen, zeigt sich, indem an sie unmittelbar die prinzipielle Polemik gegen die Schellingsche Dialektik anknüpft, gegen die letzte Form jener Konzeptionen, die im Absoluten die Prozeßhaftigkeit aufheben. Hegel spricht diesen Gegensatz mit größter Schärfe aus: »Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.«[9]

Wenn wir nun versuchen, das Wesentlichste von Hegels Ontologie aus dem bisher Erreichten zusammenzufassen, so kommen wir zum Ergebnis, daß er die Wirklichkeit als eine Totalität von in sich, also relativ, totalen Komplexen auffaßt, daß die objektive Dialektik in der realen Genesis und Selbstentfaltung, Wechselwirkung und Synthese solcher Komplexe besteht, daß deshalb auch das Absolute als Inbegriff solcher totaler Bewegungen sich niemals zum Stillstand einer jenseitigen Indifferenz den konkreten Bewegungen gegenüber erheben kann, daß es vielmehr als konkrete Synthese realer Bewegungen – unbeschadet seiner Absolutheit – selbst Bewegung, Prozeß ist, daß die Urform des Hegelschen Widerspruchs, die Identität von Identität und Nichtidentität, auch in ihm unaufhebbar wirksam bleibt. Dieser dialektisch-ontologische Kern der Hegelschen Philosophie steht in offenkundigem Gegensatz zum logisch-hierarchischen Aufbau seines Systems. Hegel hat diese Gegensätzlichkeit zuweilen selbst empfunden, hat sie aber, bewußterweise, immer wieder abgeschoben und an der logischen Einheitlichkeit des Systemaufbaus festgehalten. So wiederholt er am Eingang zur Begriffslogik, daß das Wesen aus dem Sein, der Begriff aus dem Wesen, also letzten Endes aus dem Sein entstanden sei. »Dies Werden«, fügt er interessanter- und bezeichnenderweise hinzu, »hat aber die Bedeutung des *Gegenstoßes* seiner selbst, so daß das *Gewordene* vielmehr das *Unbedingte* und *Ursprüngliche* ist.«[10] In diesem Geständnis, das, zu Ende gedacht, das ganze logische System umwerfen oder wenigstens grundlegend verändern müßte, triumphiert die letzte Realität der Hegelschen ontologischen Konzeption, daß nämlich die Wirklichkeit (die Welt des Begriffs) ontologisch das Primäre ist, daß ontologisch aus der Wirklichkeit das Wesen, aus dem Wesen das Sein durch

9 Ebd., II., S. 14; 3., S. 22.
10 Logik, V., S. 35; 6., S. 274.

Abstraktion gewonnen wird, daß also die Logik die wahren ontologischen Verhältnisse in einer verkehrten Reihenfolge, die freilich logisch-methodologisch notwendig ist, wiedergibt. Noch deutlicher erscheint diese Einsicht in einer ähnlichen Betrachtung der sogenannten »kleinen Logik«. Hier wirft Hegel direkt die Frage auf, warum er, bei Priorität des Begriffs, diesen nicht am Anfang des Systems behandelt. Es ist für ihn hier selbstverständlich, daß sachlich (ontologisch) der Begriff den wahren Anfang bildet, daß Sein und Wesen sachlich (ontologisch) dessen Derviate sind. Er schiebt nun die Verteidigung seines eigenen Verfahrens auf die Darstellungsweise: »Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt und, wie dies dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seins und des Wesens definiert, so entstände die Frage, was man sich unter dem Sein und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen, in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden.«[11] Hinter diesem methodologischen Ausweichen steht freilich viel mehr, als Hegel selbst bewußt war. Die materialistisch-dialektische Behandlung dieser Frage bei Marx wird zeigen, daß der Ausgangspunkt vom noch nicht analysierten, ontologisch primären, relativ totalen Komplex das gedankliche Zurückgehen auf abstrahierte Elemente nicht ausschließt, sondern geradezu fordert. Nur muß dabei völlige Klarheit darüber herrschen, daß der wahre Ausgangspunkt die Wirklichkeit selbst war, daß ihre abstrahierende Zerlegung zu Widerspiegelungskategorien führt, deren synthetischer Aufbau einen Weg der Erkenntnis der Wirklichkeit, nicht aber den Gang dieser selbst darstellt, wenn auch selbstverständlicherweise die so entstehenden Kategorien und Zusammenhänge als gedankliche Reproduktionen der Wirklichkeit ontologischen und nicht logischen Charakters sein müssen. Die Zwiespältigkeit der Hegelschen Logik stammt auch hier aus ihrer objektiv-idealistischen Grundlegung, aus der Konzeption des identischen Subjekt-Objekts, die nicht nur keine klare Scheidung der ontologischen und der logisch-erkenntnistheoretischen Kategorien und Methoden zuläßt, nicht nur beide ununterbrochen vermischt, sondern auch die ontologischen Feststellungen ständig den logisch-hierarchischen Gesichtspunkten unterordnet und sie dadurch vergewaltigt und entstellt. Hier soll nach Möglichkeit die originäre, aber im System verschüttete, ontologische Konzeption Hegels zu ihrem Rechte kommen. Den Grundgedanken haben wir bereits zu bestimmen versucht: Es ist die ontologische Priorität – relativ – totaler, innerlich und äußerlich bewegter Komplexe. Die sogenannten Elemente, hier die einfachen und abstrakten Kategorien, z. B. Sein,

11 Enzyklopädie, § 159, Zusatz; 8., S. 306.

erhalten nach Hegels Ausdruck, seiner logischen Hierarchie entsprechend, ihre Wahrheit erst, wenn sie in eine höhere Kategorie, z. B. Wesen übergehen, so daß letzten Endes die Konkretheit zum schlechthinnigen Kriterium der ontologischen Stelle und Beschaffenheit eines Gegenstandes, genauer gesagt, eines konkret totalen Komplexes ist. Das spiegelt sich in allen Durchführungen der Hegelschen Logik; diese erhält ihre, den normalen Logikdarstellungen gegenüber paradoxe Wesensart gerade dadurch, daß hinter den unmittelbar logischen Abteilungen diese Bezogenheit auf die neue Ontologie – die logischen Konstruktionen oft verwirrend, ja sprengend – zur Geltung gelangt. Erst von diesem Blickpunkt aus hört die Lehre vom konkreten Begriff auf, eine Paradoxie zu sein: Sie ist die auf das denkende Subjekt bezogene, die erkenntnistheoretische Seite dieser konkret-totalen objektiven Komplexe, das Gedankeninstrument, mit welchem sie wissenschaftlich-philosophisch erfaßbar werden. (Daß dies durch die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt zumeist verdeckt wird, tut nichts zur Sache, denn, von dieser Warte aus gesehen, handelt es sich bei Hegel doch um eine Priorität der objektiven Wirklichkeit vor den sie erfassenden Gedanken, um die Anpassung des Denkens an das Wirkliche in seiner prozessierenden Struktur.) Nur aus solchen Zusammenhängen ergibt es sich von selbst, daß der Begriff »das schlechthin Konkrete« sein muß.[12] Wie sehr diese Bestimmung des Begriffs auf das ontologisch Wirkliche (und nicht auf ihre logische Beschaffenheit) orientiert ist, zeigt Hegel an anderer Stelle, wo er die gewöhnliche Vorstellung vom Objekt als »ein abstraktes Seiendes oder existierendes Ding« ablehnt und es als »ein konkretes, in sich *vollständiges* Selbständiges« bestimmt und dann hinzufügt: »diese Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*.«[13]

Da unser Interesse ein ontologisches, kein logisches oder erkenntnistheoretisches ist, weisen wir nur kurz auf einige Konsequenzen dieser Position hin, weniger um der Einzelprobleme selbst willen, vielmehr um den Standpunkt Hegels von verschiedenen Seiten zu charakterisieren. So eine Frage ist die der Definition. Während die heutige Logik mit ihrer Hilfe zum Manipulationssystem der Gegenstände gelangt ist, ist Hegels Interesse vor allem auf die Problematik der Definition gerichtet. Er geht auch hier von der Vielfältigkeit der Komplexe als Gegenstände des Erkanntwerdens aus. Die Definition erstrebt die genaue Bezeichnung der »nächsten Gattung« und der »spezifischen Differenz«. Dafür ist aber bei einem konkreten Ding kein anderes Kriterium zu finden »als das *Dasein* selbst«. Von hier aus sei aber keine echte Allgemeinheit zu erlangen. Im Laufe seiner

12 Enz. § 160, Zusatz; 8., S. 307.
13 Enz. § 193; 8., S. 346.

späteren Erörterung kommt Hegel auf die Rolle der Merkmale in der Definition zu sprechen: »Eine solche einzelne *äußerliche* Bestimmtheit steht mit der konkreten Totalität und mit der Natur ihres Begriffs zu sehr in Unangemessenheit, als daß sie für sich gewählt und dafür genommen werden könnte, daß ein konkretes Ganzes seinen wahrhaften Ausdruck und Bestimmung in ihr hätte ... Es ist etwas ganz Zufälliges, wenn die in die Definition aufgenommenen Merkmale nur solche reine Notbehelfe sind oder aber sich der Natur eines Prinzips mehr nähern. Es ist ihnen um ihrer Äußerlichkeit willen auch anzusehen, daß von ihnen in der Begriffserkenntnis nicht angefangen worden ist; vielmehr ist ein dunkles Gefühl, ein unbestimmter, aber tieferer Sinn, eine Ahnung des Wesentlichen, der Erfindung der Gattungen in der Natur und im Geiste vorangegangen und dann erst für den Verstand eine bestimmte Äußerlichkeit aufgesucht worden.«[14]

Es ist auch auffallend, daß Hegel außerordentlich selten Definitionen benutzt. Die Stelle, die diese in anderen Logiken einnahm, fällt bei Hegel dem Bestimmen, der Bestimmung zu. Aber auch diese werden von Hegel nirgends in irgendeiner Weise definiert, sie entwickeln vielmehr ihre innere Bedeutung im Laufe der konkreten Darlegung, die eine dynamische Entfaltung ihres Wesens und ihrer Funktion im Prozeß der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis gleichzeitig zum Ausdruck bringen soll. Es ist ebenfalls kein Zufall, daß auch dieser Begriff, wie alle echt dialektischen Begriffe bei Hegel, mehr der Richtung, der Tendenz nach eine Determinierung erfährt, daß er sehr oft mit anderen Kategorien in so nahe Berührung kommt, daß die genauen Abgrenzungen fast überhaupt nicht feststellbar sind; so z. B. mit der Kategorie der Besonderheit. Hegel spricht diese Tendenzartigkeit der Bestimmtheit stellenweise ganz eindeutig aus. So wenn er sie bei der Kategorie des Daseins, also noch im anfänglichen, abstraktesten Teil der »Logik« so umschreibt: »Eine Bestimmtheit ... bemerklich zu machen, kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird.«[15] Nicht umsonst wird nur wenig später der Satz Spinozas: »Omnis determinatio est negatio« angeführt. Die Negation spielt in der Tat für die Hegelsche Methodik im Gebrauch des Bestimmens eine ausschlaggebende Rolle. Wie überall bei Hegel, stoßen wir hier auf wichtige Zwiespältigkeiten. An anderer Stelle haben wir uns dagegen gewehrt, daß er die Negation auch auf rein ontologische Tatbestände anwendet und ihr dadurch eine viel zu allgemeine ontologische Gültigkeit zuspricht. Diese Zwiespältigkeit bleibt auch hier bestehen; überall dort, wo die Bestimmung oder Bestimmtheit einen ontologischen

14 v., S. 283, S. 285; 6., S. 515, S. 516 f.
15 III., S. 107; 5., S. 117.

Charakter hat. Ganz anders ist die Lage, wenn von der erkennenden Funktion dieser Kategorie die Rede ist. Gerade die Tatsache, daß die Negation weniger, undeutlicher bestimmend wirkt als die positive Aussage, kann aus jener ein geeignetes Instrument zur beweglichen und elastischen, zur prozeßhaften und dialektischen Annäherung an einen komplexen und dialektisch bewegten Gegenstand gemacht werden. Darum ist auch bei Hegel die Bestimmung eines Gegenstandes immer ein Prozeß, der sich vom unmittelbar abstrakten bloßen Bekanntsein bis zur Annäherung an ein möglichst vollständig bestimmtes Erkanntes bewegt. Sein Gegensatz zur modernen Logik, mit ihrer semantisch-differenzierenden Manipulation der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge, erscheint als evident. Der Gegensatz mußte jedoch wenigstens angedeutet werden, um sichtbar zu machen, wie sehr Methodologie und Kategoriensystem einer jeden Erkenntnistheorie objektiv-sachlich von der ontologischen Einstellung des Systems und der Methode abhängt. Seit Kant, ja seit Berkeley, ist zwar das weitverbreitete Vorurteil entstanden, als wäre die Möglichkeit einer ontologischen Erkenntnis gnoseologisch bestimmt und begrenzt. Eine echte und von modernen Überlieferungen freie Analyse der Philosophie Kants würde zeigen, daß auch bei ihm die objektive Sachlage gerade die umgekehrte ist. Wir haben diese Einzelprobleme bei Hegel eben deshalb hervorgehoben, um zu zeigen: wo er erkenntnistheoretisch fruchtbar Neues findet, tut er es in – bewußter oder unbewußter – direkter Abhängigkeit von seiner echten Ontologie.

Diese Sachlage zeigt sich am deutlichsten, wenn wir auf die bedeutendste methodologische Entdeckung Hegels zu sprechen kommen, auf die Reflexionsbestimmungen. Wir glauben – und hoffen dies in den folgenden Darlegungen beweisen zu können –, daß hier die Zentralfrage seiner Dialektik, sowohl die der vom Bewußtsein unabhängigen Dynamik und Struktur der Wirklichkeit selbst wie die ihrer verschiedenen Spiegelungen im subjektiven Bewußtsein vorliegt. Es ist nur allzu verständlich, daß Hegel selbst diese Fage unmittelbar erkenntnistheoretisch stellt, freilich im großen und neuen Sinn seiner eigenen, von seinen Vorgängern und Nachfolgern zutiefst verschiedenen Erkenntnistheorie, nämlich der seiner »Phänomenologie des Geistes«. Ist doch das methodologisch Fundamentale an diesem Werk: wie die verschiedenen Stufen, Kategorien etc. des menschlichen Denkens zugleich als Produkte und Werkzeuge der gedanklichen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit, parallel mit deren eigenen Entwicklung, im Bewußtsein der Menschen entstehen, wie ihr etappenweises, gänzliches oder teilweises Scheitern zur Entfaltung einer dem wahren Wesen der Wirklichkeit besser angepaßten Erkenntnisweise führt, bis eine echte Aufnahme der Wirklichkeit im Subjekt entstehen kann. Wir wollen in den folgenden

Darlegungen – unsere Kritik aus dem ersten Teil voraussetzend – von der spezifisch Hegelschen Lösung, von der Verwandlung der Substanz ins Subjekt absehen und nur die realen Ergebnisse dieses Prozesses analysieren. Bezeichnenderweise behandelt Hegel die Entstehung der Reflexionsbestimmungen in seinem System als einen Abschnitt, der ebenfalls den Titel Phänomenologie führt. Er geht dabei vom Weltbild auf dem Niveau der Wahrnehmung aus und untersucht, wie dabei aus der Wechselbeziehung zwischen Wirklichkeit und menschlichem Bewältigungsversuch die Subjektivität sich auf das Niveau des Verstandes erhebt. Das »natürliche« Verhalten des Menschen ist dabei, daß er in der Wirklichkeit einzelne Gegenstände vorfindet und diese in ihrer unmittelbaren Gegebenheitsform, in ihrer erscheinenden Isoliertheit zu erfassen versucht. Dieser Versuch produziert jedoch spontan sein Gegenteil, die Bezogenheit der unmittelbar auf sich gestellten Gegenstände aufeinander, und aus diesem Widerspruch im spontanen Verhalten zur Wirklichkeit entspringen die Reflexionsbestimmungen: »Der Inhalt des sinnlichen Bewußtsein ist an sich selber *dialektisch*. Es soll *das* Einzelne sein; aber ... gerade indem der einzelne Inhalt Anderes von sich *ausschließt*, bezieht er sich auf Anderes, verweist er sich als *über sich hinausgehend*, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die *nächste* Wahrheit des *unmittelbar Einzelnen* ist also sein *Bezogenwerden* auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind dasjenige, was man *Reflexionsbestimmungen* nennt.«[16] Aus der so gearteten Bewegung der Subjektivität im Bestreben, die Wirklichkeit gedanklich zu erfassen, entsteht der Verstand, die erste unmittelbare Heimat der Reflexionsbestimmungen.

Hier scheint eine vor allem erkenntnistheoretische Frage vorzuliegen. Allerdings eine, die für jenen Übergang, in dem die Hegelsche Philosophie sich formte, von ausschlaggebender Bedeutung war, und zwar nicht bloß im rein historischen Sinn auf diese Periode beschränkt, sondern als eine wichtige, ja zentrale Frage eines jeden ernsthaften Denkens über die Wirklichkeit. Die Reflexionsbestimmungen tauchen deshalb bereits bei Kant auf, vor allem in seinem dialektischsten Werk, in der »Kritik der Urteilskraft«. Dort haben sie freilich einen rein erkenntnistheoretischen Charakter; sie unterscheiden sich bloß darin, ob sie den denkerischen Weg vom Allgemeinen zum Besonderen gehen oder den umgekehrten. Zu dem für Hegel ausschlaggebenden Problem des Übergangs vom Verstand zur Vernunft haben sie keine direkte Beziehung. Bei Kant sind Verstand und Vernunft einander metaphysisch ausschließend gegenübergestellt; die reine Vernunft ist allen Erscheinungen gegenüber transzendent, sie kann niemals zu einem adäquaten

16 Ebd., § 419, Zusatz; 10., S. 208.

empirischen Gebrauch gelangen. Während aber der Kantsche Vernunftbegriff zur transzendentalen Dialektik, zum Leugnen einer jeden Erkennbarkeit der Dinge an sich führt, entsteht in der romantischen Philosophie, zuerst bei Schelling, eine irrationalistische Transzendenz, die Reflexion wird »mit ihrem Bestimmen als der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise angesehen«.[17] So wird aus der einseitigen Kritik des undialektischen Charakters der bloßen Verstandeserkenntnis die Folgerung eines Sprunges in die transzendente Irrationalität gezogen, dem Verstand wird nicht, wie bei Hegel, die aus seiner eigenen Widersprüchlichkeit entspringende Vernunft gegenübergestellt, sondern es wird der Sprung zur intellektuellen Anschauung gewagt, was, wie wir in anderen Zusammenhängen bereits bemerken konnten, auch die Aufhebung der Widersprüche in der Form ihres Auslöschens im Absoluten zur Folge hat. Hegel protestierte schon zur Zeit seiner Zusammenarbeit mit Schelling gegen eine solche Herabsetzung des Verstandes. In seinen Jenaer Aufzeichnungen steht: »Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht geschenkt werden.«[18]

Die Vernunft erhebt sich bei Hegel dadurch über den Verstand, daß sie den wahren – widerspruchsvollen, dialektischen – Zusammenhang zwischen scheinbar völlig selbständigen und voneinander unabhängig existierenden Gegenständen im Leben und in den entsprechenden Kategorien und kategoriellen Verhältnissen in der objektiven Wirklichkeit und im richtigen Denken erkennt. Jeder Akt der Vernunft ist also zugleich eine Bestätigung und eine Aufhebung der Wirklichkeitsauffassung des Verstandes. Hegel stellt diesen Gegensatz in bezug auf einige Kategorien so dar: »daß für die *letztere* (die Vernunft, G. L.) der Gegenstand das *An-und-für-sich-bestimmte, Identität des Inhalts* und der *Form*, des *Allgemeinen* und des *Besonderen ist, für den ersteren* (den Verstand, G. L.) hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in ein leeres *An-sich* und in die von außen an dieses herankommende *Bestimmtheit* zerfällt, – daß also im *verständigen* Denken der *Inhalt* gegen seine *Form gleichgültig* ist, während er im *vernünftigen* oder *begreifenden* Erkennen *aus sich selber* seine Form *hervorbringt*.«[19] Verstand und Vernunft stehen also derselben Objektwelt gegenüber (nicht wie bei Kant der der bloßen Erscheinungen und der des unerkennbaren Dinges an sich); sie verhalten sich zu ihr zwar wesentlich verschieden, aber diese Verschiedenheit wächst eben aus der notwendigen Widersprüchlichkeit des

17 Logik, VI., S. 21 f.; 6., S. 31.
18 Rosenkranz: Hegels Leben, S. 546; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2., S. 551.
19 Enzyklopädie, § 467, Zusatz; 10., S. 286.

Verstandes an sich mit immanenter dialektischer Notwendigkeit heraus, als ihre Krönung und Erfüllung (nicht im Sinne des unaufhebbaren Gegensatzes zwischen flach-empirischer Verständigkeit und transzendent-irrationaler intellektueller Anschauung). Natürlich darf diese organisch-dialektische Verbindung die ihr innewohnende Gegensätzlichkeit nicht verwischen; in der Attitüde der Vernunft äußert sich das dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Verhalten zu ihr: die Erkenntnis, daß sie primär aus vielschichtigen bewegten Komplexen und deren vielfältigen dynamischen Beziehungen besteht, während der Verstand nur das unmittelbar Erscheinende und dessen abstrakte Abbilder zu erfassen imstande ist. Mag aber der Gegensatz noch so einschneidend sein, die Vernunft wird sich nicht nur immer aus dem Verstand emporentwickeln, sondern beide – als auf dieselbe Wirklichkeit gerichtet – gebrauchen dieselben Kategorien als Ordnungsprinzipien der gleichen, aber verschieden erfaßten Wirklichkeit, nämlich die Reflexionsbestimmungen, »nur« verrichtet dies der Verstand in falsch-unmittelbarer Trennung, die Vernunft in dialektisch-widersprüchlicher echter Koordination.

Betrachtet man diesen erkenntnistheoretischen Weg Hegels vom Verstand zur Vernunft, so ist seine epochale Bedeutung leicht evident zu machen: Im Gegensatz zu den früheren und zeitgenössischen Denkern gelingt es ihm, die Grundlage für die Erkenntnis einer komplexen, auf Totalitäten angelegten, dynamisch widerspruchsvollen Wirklichkeit zu schaffen, woran die Erkenntnistheorie des 18.–19. Jahrhunderts gescheitert ist. Er hat die realisierbare höhere Ratio auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis durchgesetzt, er bleibt nicht, wie die Aufklärung, bei dem Verstand stehen, er verlegt nicht, wie Kant, die Vernunfterkenntnis ins unerkennbare Reich der Dinge an sich, er gerät nicht, wie Schelling und die Romantik, infolge der Kritik am Verstand ins Nebelreich der Irratio. Es ist also berechtigt, wenn Lenin sagt, daß die Dialektik seine Erkenntnistheorie ist.[20] Da aber zugleich, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, die Erkenntnistheorie des Marxismus als Lehre von der subjektiven Dialektik stets eine Ontologie, nämlich die Lehre von der objektiven Dialektik in der Wirklichkeit voraussetzt, da sie deshalb die Mimesis als selbständige Form der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit auffaßt, bedarf diese Feststellung einer gewissen erklärenden Ergänzung. Es ist bekannt, daß aus der Erkenntnistheorie der Neuzeit die Mimesis so gut wie vollständig verschwindet; eine Ausnahme bildet der philosophische Materialismus, wo sie – von genialen Ahnungen Diderots abgesehen – eine beschränkte, mechanisch-photographische Form erhält. Es gehört nun zu den nach vorwärts weisenden Seiten des Zwielichts, das in Hegels Lehre vom

20 Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 288.

identischen Subjekt-Objekt herrscht, daß in ihr als eine verborgene Komponente auch Keime der dialektischen Mimesis enthalten sind. Denn es läuft, wie das die Methode der Hegelschen »Phänomenologie« verlangt, der erkenntnistheoretische Gang, der der gedanklichen Bewältigung der Welt überhaupt, also auch der vom Verstand zur Vernunft, parallel mit dem einer unmittelbaren Erscheinungsweise der Wirklichkeit zu ihrem Wesen. Die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt gestattet dabei nicht bloß die Anerkennung der absoluten Priorität des Ansichseienden vor seinem eigenen Fürunswerden in der Erkenntnis, sondern die Logik der Dinge selbst ergibt in den Fällen einer richtigen Koordination des subjektiven und objektiven Prinzips auch eine bestimmte, obwohl nie bewußt durchgeführte, überwiegende Bedeutung des letzteren. Ja, die Verflechtung, dieses Parallellaufen von Subjektivität und Objektivität führt einerseits in die Nähe der Mimesis, andererseits und gleichzeitig, in dieser Hinsicht freilich ebensowenig eindeutig, zur Überwindung ihrer modern-mechanischen Anwendung, zu einer Annäherung an die dialektischere von Aristoteles. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß die deutsche Philosophie dieser Zeit, seit Kant, die aktive Rolle des Subjekts im Erkenntnisprozeß herauszuarbeiten begann. Man soll aber dabei auch nicht übersehen, daß Hegel die schöpferische Aktivität des Subjekts im Sinne Kants und Fichtes strikt abgelehnt hat; daß bei ihm diese Aktivität immer nur ein Moment der unzertrennbaren Wechselbeziehung von Subjektivität und Objektivität war; daß also die Aktivität wesentlich darin bestand, ein solches Verhalten zur Welt zu erringen, das das Offenbarwerden des objektiven Wesens der Welt nicht verhindert, vielmehr fördert, gerade indem es die unmittelbaren Erscheinungsformen durchbricht und aufhebt. »Wer die Welt vernünftig ansieht«, sagt Hegel, »den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung.«[21] Das steht zu jenem Goethe, den Heine »Spiegel der Welt« nannte, viel näher als zum einseitigen denkerischen Aktivismus von Kant und Fichte.

Es ist also berechtigt, die dialektische Erkenntnistheorie Hegels in ihrer Abhängigkeit von der Ontologie zu betrachten; die esoterischen Ansätze zur Mimesis sind nur Nebenprodukte dieser letzthinnigen Haltung zur objektiven Wirklichkeit. Und mit dieser Feststellung können wir uns auf einem höheren Niveau der Einsicht zu den Reflexionsbestimmungen zurückwenden. Jeder weiß, daß diese die zentralen Kategorien seiner Wesenslogik bilden. Das Wesen ist aber – auch nach Hegels falscher, logizistischer Ontologie – kein Produkt des Denkens, sondern des Seins.[22] Das vom Verstand zur Vernunft höherschreitende Denken

21 Die Vernunft in der Geschichte, S. 7; 12., S. 23.

22 Logik, IV., S. 4; 6., S. 13 f.

kann nur darum das Wesen – mit den Reflexionsbestimmungen Wesen-Erscheinung-Schein – erfassen, weil nach Hegel die Wirklichkeit objektiv, unabhängig vom Denken, den Weg vom Sein zum Wesen zurückgelegt hat. Wahrheit, Tiefe und Universalität dieser Bestimmungen kommen aber desto evidenter zur Geltung, je entscheidender man ihre wahre ontologische Beschaffenheit vom logizistischen Zwang des identischen Subjekt-Objekts befreit. Denn in dieser Konzeption Hegels bleibt der ontologische Übergang vom völlig abstrakten Sein zum weitaus bestimmteren und konkreteren Wesen eine rätselhafte, nicht auslegbare idealistische Deklaration, während bei der umgekehrten Annahme, daß der Erkenntnisweg zwar – auf dem Wege des Abstrahierens – vom abstrakten Sein zum konkreteren Wesen führt, in der Wirklichkeit jedoch das weitaus konkretere und komplexere Wesen den ontologischen Ausgangspunkt bildet, von welchem aus dann abstraktiv der – freilich ebenfalls primär ontologische – Begriff des Seins gewonnen werden kann, dieser ganze logizistische Nebel zerstreut wird. (Daß dieser komplexe und totale Charakter des Wesens in ontologischem Sinn ebenfalls nur relativ und von der konkreten Wirklichkeit bestimmt ist, werden wir im folgenden sehen.) Es ist darum nicht schwer zu begreifen, daß der kategorielle Aufbau des Wesens, als Annäherung an einen – relativ – totalen Komplex, auf einer wechselseitigen Zuordnung von scheinbar selbständigen, in Wirklichkeit jedoch einander untrennbar bedingenden Kategorien aufgebaut ist. Damit sind wir nun beim Niveau der Vernunft, bei den Reflexionsbestimmungn angelangt.

Wie immer auch Hegel den Existenzcharakter des Wesens abgeleitet haben mag, wird es – und auch darin ist er ein bedeutender Neuerer – nicht nur als Teil und als Etappe zur Wirklichkeit aufgefaßt, sondern zugleich als Komplex und nicht als isolierte Kategorie. Gerade hier zeigt sich der ontologische Ursprung der Reflexionsbestimmungen. Wesen, Erscheinung und Schein sind in ihrer seienden Selbständigkeit uralte Kategorien; auch ihr Kontrastieren miteinander ist keine Neuentdeckung. Agnostizismus und Skeptizismus gehen von Anfang an von den hier wahrnehmbaren Gegensätzen aus, die auch noch in Kants Theorien bestimmend wirken. Hegel selbst betont diese erkenntnisgeschichtliche Tradition in der Auffassung von Schein, Erscheinung und Wesen und zeigt, wie in ihr einerseits sämtliche Inhalte der seienden Welt enthalten sind, andererseits aber doch in innere Zusammengehörigkeit mit dem Wesen geleugnet und die Gegensätzlichkeit einseitig in den Mittelpunkt gerückt wird.[23] Hinter diesen unter sich sehr verschiedenen Auffassungen waltet ein, mit der Zeit immer verborgeneres, theologisches Erbe: Die Erfaßbarkeit des Wesens sei Eigenheit eines göttlichen

23 Ebd., IV., S. 10 f.; 6., S. 19 ff.

Denkens, während dem menschlichen nur die Welt des Scheins, der Erscheinung zufällt. Daß mit der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Wissenschaften sich dieser Gegensatz immer stärker säkularisiert, versteht sich von selbst. Doch haben unsere früheren Analysen gezeigt, daß damit die ursprünglich theologisch fundierten Prinzipien der Philosophie auch in dieser Frage keine radikale Umwälzung erfahren müssen. Letzten Endes beruht die von uns immer wieder herangezogene Bellarminsche Forderung an die Wissenschaft darauf, daß sie das Ergründen des Wesens der Religion überlassen und sich mit dem praktischen Erforschen der Welt der Erscheinungen begnügen soll. Natürlich verfeinern sich mit der Zeit die Methoden immer mehr. Die Vorherrschaft der erkenntnistheoretischen Fragestellung führt sogar zu einer Auffassung des Wesens, die es – scheinbar – der menschlich-wissenschaftlichen Einsicht zugänglich macht, nämlich so, daß das Wesen bloß eine vom Subjekt geschaffene Abstraktion sei, die durch Abstrahieren der sinnlichen Erfahrungen gewonnen wird, die aber, eben deshalb, mit der an sich seienden Wirklichkeit nicht mehr zu tun habe als seine Grundlagen, die sinnlichen Erfahrungen in Anschauung und Wahrnehmung; zuweilen sogar noch weniger als diese. Und auch dann, wenn dieser Abstraktionsprozeß von der Erfahrung abgetrennt wird, eine selbständige – bei Kant apriorische – Gestalt erhält, bleibt die unüberbrückbare Trennung von Erscheinung und Wesen (als ontologische Kategorien) unverändert bestehen. Mit vielen Variationen laufen diese Entwicklungslinien bis zum heutigen Neopositivismus.

Die philosophisch revolutionäre Tat Hegels, die Entdeckung und das In-den-Mittelpunkt-Stellen der Reflexionsbestimmungen, besteht vor allem in der ontologischen Entfernung des absolut trennenden Abgrunds zwischen Erscheinung und Wesen. Indem das Wesen weder als seiend-transzendent noch als Produkt eines gedanklichen Abstraktionsprozesses erfaßt wird, sondern als Moment eines dynamischen Komplexes, in welchem Wesen, Erscheinung und Schein ununterbrochen ineinander umschlagen, zeigen sich die Reflexionsbestimmungen in dieser neuen Fassung als primär ontologischen Charakters. Daß Hegel diese ontologischen Beziehungen überwiegend in einem logizistischen Komplex behandelt, ist uns bereits zu bekannt, um uns daran zu hindern, hinter scheinbar rein logischen Darlegungen die versteckten ontologischen Zusammenhänge wahrzunehmen. Hegel geht in seiner Beschreibung von der ersten unmittelbaren und darum abstrakten, unentfalteten Gegebenheit solcher Komplexe aus, aber die wesentlichen Verhältnisse sind bereits auf dieser Stufe des Erkennens deutlich wahrnehmbar. Er sagt: »Es ist nur *Schein*, was ihm (dem Wesen, G. L.) gegenübersteht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens ... Dieser Schein ist nicht ein

Äußerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die *Reflexion.*«[24] Daß also Wesen und Schein, unbeschadet ihres schroffen Kontrasts, untrennbar zusammengehören, daß das eine ohne das andere in keiner Weise existiert, ergibt die ontologische Grundlage für den erkenntnistheoretischen Weg vom Verstand zur Vernunft; jener bleibt in der unmittelbaren Gegebenheit der Gegensätzlichkeit, die jedoch ebenfalls eine ontologische Eigenschaft des Komplexes selbst ist, befangen, diese erhebt sich, allmählich, mit vielen Übergängen, die hier nicht analysiert werden können, zum Verständnis des Komplexes als dialektischer Totalität.

Die Dialektik der Wirklichkeit, die von der Vernunft erkannt wird, besteht also darin, daß die Wirklichkeitsmomente zugleich und untrennbar selbständig und zusammengehörig sind, daß ihre Wahrheit sofort verfälscht wird, wenn eines dieser Verhältnisse eine absolute, das Gegenteilige ausschließende Bedeutung erlangt, aber auch dann, wenn in ihrer Einheit die Differenzen, die Gegensätze als ausgelöscht erscheinen. Wesen, Erscheinung und Schein sind also insofern Reflexionsbestimmungen, als jede von ihnen dieses Verhältnis zum Ausdruck bringt; jede Erscheinung ist erscheinendes Wesen, jedes Wesen erscheint in irgendeiner Weise, keines kann ohne dieses dynamische, widerspruchsvolle Verhältnis vorhanden sein, jedes ist, indem es ununterbrochen seine eigene Existenz bewahrt und aufgibt, indem es in dieses entgegengesetzte Verhältnis eingeht. Die richtig erfaßten Reflexionsbestimmungen zerstören damit nicht nur die aus der Theologie überkommene, aber auch heute wirksame starre Dualität von scheinbar selbständigen Entitäten, sondern zugleich das ebenfalls alte Vorurteil, als hätten die unmittelbar fixierbaren, nach der Analogie der Dinghaftigkeit gebildeten Gegenständlichkeitsformen irgendeine ontologische Priorität vor bloßen Verhältnissen, Beziehungen etc., die sie trennen und verbinden, in denen ihre realen Wechselwirkungen zum Ausdruck kommen. Ontologisch stehen diese auf demselben Niveau der Wirklichkeit wie die Gegenstände im engeren Sinne. Beide werden gleicherweise von der Vernunft erkannt, in beiden Fällen ist gleicherweise die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit das alleinige Kriterium des richtigen Gedachtseins. Es kann also, im Sinne Hegels, nicht mehr davon gesprochen werden, daß Gegenstände so oder so existieren, aber ihre Verhältnisse, Beziehungen etc. seien gedankliche Ergebnisse eines Abstraktionsprozesses oder einer sonstigen Erfahrung.

Es ist hier natürlich unmöglich, diese Dialektik detailliert zu analysieren. Es genügt die Feststellung, daß Hegel mit dieser Fassung der Beziehungen zwischen Wesen, Erscheinung und Schein die allgemeinen Grundlagen der Reflexionsbe-

24 Ebd., IV., S. 7 f.; 6., S. 17.

stimmungen aufgezeigt hat. Die weiteren Ausführungen dieses mittleren Teils seiner »Logik« erstrecken sich auf die wichtigsten Kategorien der Wirklichkeit und ihrer adäquaten Erkenntnis durch die Vernunft. Auch dabei ist eine umfassende und allseitige Darlegung der Probleme unmöglich, wir müssen uns auf einiges Zentrale beschränken. Wir haben eben gesehen, wie die Erkenntnis der Reflexionsbestimmungen, als Bestimmungen der Struktur und Dynamik der Wirklichkeit, die dialektische Antwort auf eine uralte, theologisch und kryptotheologisch verzerrte Frage ergab. Die weitere Konkretisierung in der Anwendung dieser neuen Methode führt nun direkt ins Herz der Dialektik. Hegel untersucht nämlich jene Verhältnisse, in denen die primitivste Wesensart aller Gegenstände (Prozesse etc. mit inbegriffen) als die ihrer Beziehung auf sich selbst und zugleich auf jede andere in einer Kategorienreihe des jeweiligen Umschlags ins Gegensätzliche von der Identität bis zur Widersprüchlichkeit führt. Wieder wird hier ein Bruch mit der altherkömmlichen Betrachtungsweise vollzogen, in dem Hegel in der Identität selbst die Verschiedenheit, im einfachen Unterschied das Ansichsein des Widerspruchs nachweist; einerseits in der scheinbar logisch-tautologischen Kategorie der Identität den Reflexionscharakter, andererseits und im engen Zusammenhang damit die unaufhebbare Realität des Bezogenseins auf Anderes entdeckt. Gerade dieser Abschnitt erfährt bei Hegel eine überwiegend logische Behandlung, die aus dem, immer logisch behandelten, Stoff spontan unmittelbar entspringt, zugleich jedoch eben deshalb das Fruchtbare und Neue öfter verdeckt als herausstellt, weshalb hier eine freiere, stellenweise über den Text hinausgehende Interpretation unvermeidlich wird. Wir glauben aber, daß eine solche Auslegung durchaus im Rahmen der Hegelschen letzten Intentionen verbleiben kann und nichts Fremdes in seine Gedankenwelt hineintragen muß, wenigstens nicht in bezug auf eine in seinem Denken immer wirksam gebliebene Tendenz. In seinen Jenaer Aufzeichnungen findet sich eine höchst interessante Konfession in bezug auf das Verhältnis der echten Forschung zu den allgemeinen Prinzipien, worin sich der innere Kampf des damaligen Hegel zwischen logischen Prinzipien und ontologisch erfaßter Gegenständlichkeit deutlich spiegelt. Für unsere Interpretation gibt diese Stelle eine Basis im gedanklichen Ringen Hegels selbst. Die Stelle lautet: »Zum Studium einer Wissenschaft ist notwendig, sich nicht durch die Prinzipien abwendig machen zu lassen. Sie sind allgemein und bedeuten nicht viel. Wie es scheint, erst der hat ihre Bedeutung, der das Besondere hat. Oft sind sie auch schlecht. Sie sind das Bewußtsein über die Sache und die Sache ist oft besser als das Bewußtsein.«[25]

25 Rosenkranz: Hegels Leben, S. 545; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2., S. 549.

Die Polemik Hegels gegen die Tautologie A = A geht wieder von der ontologischen Priorität des Komplexes den isolierten Elementen gegenüber aus. (Man vergesse dabei nicht, eine wie entscheidend positive Rolle die logische Tautologie in der Erkenntnistheorie des Neopositivismus spielt.) Hegels Bemühungen sind hier darauf gerichtet, nachzuweisen, daß in der Identität, sowohl in ihr selbst wie in ihrer Beziehung zum Anderen, der Unterschied nicht eliminierbar ist; in logischer Form drückt Hegel dies so aus, »daß der Satz der Identität selbst und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß *analytischer*, sondern *synthetischer* Natur ist«.[26] Schon das zeigt, daß in seinen Augen die Identität eine Kategorie der seienden Gegenständlichkeit ist und nicht bloß der formalen Logik angehört. Das hat nun für das ontologische Erfassen dieses Problemkreises zwei wichtige Folgen, die zwar Hegel in seinen Ausführungen selten expressis verbis zieht, die jedoch darin überall implicite enthalten sind.

Die erste Frage könnte ungefähr so lauten, daß die Bewahrung und der Verlust der Identität selbst ein realer Prozeß ist, worin – von einer neuen Seite – die spezifisch Hegelsche Weiterbildung der Heraklitischen Lehre von der Universalität und Allmacht des Werdens zum Ausdruck kommt. Ist nämlich die Identität eine gegenständliche Eigenschaft (Identität eines Etwas mit sich selbst) und steht dieser Gegenstand in ununterbrochener prozeßhafter Wechselwirkung mit seiner Umwelt, ist gar seine Existenz selbst zugleich das jeweilige Ergebnis eines inneren Prozesses, hervorgerufen durch das Aufeinanderwirken seiner Bestandteile, so entstehen notwendigerweise ununterbrochen Veränderungen bei denen immer erneut die Frage auftaucht: Ist der in Veränderung befindliche Gegenstand noch immer »derselbe«? Diese Frage ist ontologisch insbesondere deshalb sehr wichtig, weil sie auf den verschiedenen Seinsniveaus sehr verschieden beantwortet werden muß, je nach der sehr verschiedenen Struktur und Dynamik in den inneren wie den äußeren Wechselbeziehungen. Daraus können wichtige und interessante Fragen bereits auf dem Niveau der unorganischen Natur entstehen, insbesondere auf dem Gebiet, das N. Hartmann Gebilde nennt. Komplizierter und ontologisch wichtiger noch ist die Lage in der organischen Natur. Da jedes organische Wesen seine Existenz in einem inneren Reproduktionsprozeß (im Doppelsinn des Ontogenetischen und des Phylogenetischen) bewahrt und sich dabei zugleich in ununterbrochener Wechselwirkung mit seiner Umgebung befindet, ist die Bewahrung oder der Verlust der Identität ein derart konkretes Problem, daß jede ernst zu nehmende Einzelwissenschaft sich fortlaufend mit ihr zu beschäftigen hat.

26 Logik, IV., S. 36; 6., S. 45.

Noch kompliziertere Wechselbeziehungen entstehen auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins. Ohne hier die dynamischen Komponenten auch nur andeuten zu können, ist klar, daß es eine wissenschaftliche Frage ersten Ranges ist, ob etwa eine Nation, eine Klasse etc. bis herunter zum Individuum die eigene Identität bewahrt oder verliert. Es genügt, wenn wir darauf hinweisen, wie Hegel in der »Rechtsphilosophie« das Prinzip der »selbständigen Entwicklung der Besonderheit« behandelt. In der Antike ist es das entscheidende Moment der Auflösung von Gesellschaft und Staat, in der Gegenwart die Grundlage ihrer Existenz. Daß das, was Hegel hier in ideologischer Form behandelt, bei Marx als Veränderung der ökonomisch-sozialen Funktion von Handels- und Geldkapital in diesen Perioden wissenschaftlich exakt erfaßt wird, zeigt vielleicht noch deutlicher die Bedeutung dieser Fragestellung für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins.[27] Die überwiegend logizistische Behandlung, die dieses Problem bei Hegel selbst erfährt, hatte zur Folge, daß man es, zumeist höchst unfruchtbar, auch als logisches bekämpft oder verteidigt hat. Unsere Betrachtungen können natürlich nicht den Anspruch erheben, die verborgenen ontologischen Seiten in extenso aufzuwerfen oder gar zu beantworten. Uns kam es nur darauf an, das Problem selbst und seine weitreichenden Konsequenzen anzugeben, die zugleich auch ein Licht darauf werfen, wie entscheidend für die Hegelsche Dialektik, gerade im ontologischen Sinn, ihre Formulierung als Identität der Identität und Nichtidentität werden muß.

Dies führt uns zum zweiten Problemkomplex, zu der dialektischen Kette, die von der Identität ausgeht, um über Unterschied und Verschiedenheit bei Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit zu landen. Auch hier ist der spätere Einfluß dieser grundlegend wichtigen Analysen Hegels relativ geringer; wieder deshalb, weil die logische Form seiner Darlegung die darin verborgenen ontologischen Inhalte verdeckt hat und dazu verführte, daß man sich zwar verhältnismäßig viel mit den beiden Extremen, mit Identität und Widerspruch beschäftigte, an den die beiden verbindenden Übergängen aber zumeist achtlos vorbeiging. Das ist um so auffallender, als eine methodologisch ähnliche Problemstellung Hegels, der Übergang von Quantität und Qualität, große Popularität unter Marxisten und Gegnern des Marxismus erlangte. (Auf die erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen dieser Strukturverwandtschaft werden wir später zurückkommen.) Ganz allgemein gesprochen handelt es sich darum, daß im ontologischen Bereich der Reflexionsbestimmungen Wachstum oder Abnahme eines Moments im dialektischen Zusammenhang, der je einen Komplex bildet, nicht in kontinu-

27 Rechtsphilosophie, § 124 und § 185; 7., S. 232, S. 341.

ierlicher Prozeßhaftigkeit wirken, daß im Gegenteil in diesen Wechselbeziehungen an bestimmten Punkten – die in jedem konkret verschiedenen Kontext verschieden gelagert sind – Sprünge, plötzlich scheinende Änderungen in Struktur und Dynamik des Komplexes eintreten. Objektiv liegen den jetzt zu behandelnden Hegelschen Darlegungen diese Probleme zugrunde, und zwar auf dem höchsten Niveau der Allgemeinheit, die leider auch hier eine überwiegend logische Form erhalten hat. Es ist aber interessant zu beobachten, wie ab und zu wichtige allgemein ontologische Feststellungen durchbrechen und die verborgenen ontologischen Grundlagen der logischen Erörterungen ans Tageslicht fördern. So sagt Hegel über den Unterschied: »Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich*; denn er ist die *Einheit* von solchen, die nur sind, insofern sie *nicht eins* sind, – und die *Trennung* solcher, die nur sind als *in derselben Beziehung* getrennte.«[28] Die dynamisch-dialektische Beziehung, die Hegel hier dahin bestimmt, daß der Unterschied die Ansichform des Widerspruchs sei, liegt auf der allgemeinen Linie seiner Auffassung einer jeden Entwicklung; denken wir an die früher angeführten Stellen aus der »Phänomenologie«, wonach alles Neue zuerst abstrakt (bloß an sich) auftritt, um sich allmählich zu konkreteren Formen zu entwickeln. Auf diesem Niveau einer ganz hohen Allgemeinheit gewinnen solche Entwicklungsrichtungen eine gesteigerte Bedeutung: Sie zeigen, wie durch einfaches Wachstum bestimmte Gegenstandskomplexe und ihre Relationen radikal-qualitative Umwälzungen durchmachen können, daß aber diese nicht einfach »plötzlich«, nicht, letzten Endes, zufällig zustande kommen, sondern gerade in ihrem entschiedenen Anderswerden Produkte allmählicher kapillarischer Wandlungen sind. Solche Erkenntnisse sind für die ganze Ontologie höchst bedeutsam. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß bei höheren, komplizierteren Seinsweisen auch diese Verhältnisse durch ihre Komplizierung höhere Formbestimmtheiten erhalten. Wieder ergibt sich dabei von den einfachen Gegenständlichkeitsformen der anorganischen Natur über Gebilde, über die organische Welt (man denke etwa an das Phänomen der Mutation) bis zum gesellschaftlichen Sein eine Reihe von immer größeren und darum qualitativ anderen Komplikationen, in welcher – wieder nach den Gesetzen der ontologisch verstandenen Dialektik – die höheren Formen unableitbar Neues in sich enthalten, aber seinsmäßig doch nur auf Grundlage der einfacheren entstehen können; ohne Ansichsein kann es kein Fürsichsein geben.

Wenn wir nun zur dritten Hauptgruppe der Reflexionsbestimmungen, zu Unmittelbarkeit und Vermittlung übergehen wollen, so stehen wir darstellerisch vor der

28 Logik, IV., S. 56; 6., S. 65.

Schwierigkeit, daß Hegel zwar dieses Bestimmungspaar in seiner ganzen Philosophie in fortlaufender und zentraler Weise verwendet, es aber nirgends, auch nicht bei den Reflexionsbestimmungen, gesondert behandelt; obwohl der flüchtigste Blick genügt, an diesem Bestimmungspaar das Wesentliche ihrer Eigenart, objektiv die Untrennbarkeit bei unabhängiger und selbständiger Erscheinungsweise, subjektiv die Erhebung vom Verstand zur Vernunft wahrzunehmen. Diese Erscheinungsweise hebt natürlich auch Hegel hervor, indem er darauf aufmerksam macht, »daß, wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen, keines von beiden fehlen* kann, und daß sie in *unzertrennlicher* Verbindung sind«.[29] In den vorangegangenen Bemerkungen weist er auch darauf hin, daß man beide »im Bewußtsein« aufzufinden hat. Damit berührt er, allerdings, wie wir gleich sehen werden, in einseitiger Weise, eine wichtige Besonderheit dieser Reflexionsbestimmungen: eine Gebundenheit an das erkennende Subjekt. Nun meinen wir, daß diese Behauptung Hegels nur auf die Unmittelbarkeit, nicht auf die Vermittlung zutrifft. Vermittlung ist eine höchst objektive, sehr allgemeine kategorielle Zusammenfassung sämtlicher Kräfte, Prozesse etc., die das Zustandekommen, das Funktionieren, das Geradesosein eines Komplexes objektiv bestimmen. Es kann also weder in der Natur noch in der Gesellschaft ein Gegenstand vorkommen, der in diesem Sinne – und der ist auch der von Hegel gemeinte – nicht ein vermittelter, ein Ergebnis von Vermittlungen wäre. In diesem Sinne ist die Vermittlung eine objektive, ontologische Kategorie, die in jeder Wirklichkeit unabhängig vom Subjekt vorhanden sein muß.

Dagegen hat Hegel weitgehendst das Richtige getroffen, wenn er die Unmittelbarkeit als Bewußtseinskategorie bestimmt hat. Freilich ist das, was das Bewußtsein als Unmittelbarkeit faßt, ebenfalls an bestimmte objektive Tatbestände gebunden, erst von ihnen ausgelöst. Denn einerseits gehen alle Vermittlungsprozesse durch Zustände der betreffenden Komplexe hindurch und diese Zustände existieren objektiv, auch wenn sie nicht als Unmittelbarkeit dieser Komplexe von einem Bewußtsein erfaßt werden. Das bezieht sich vorwiegend auf die unorganische Natur, wo eine solche an sich seiende Unmittelbarkeit nur im menschlichen Bewußtsein zur für uns seienden wird und für den Vermittlungsprozeß an sich keine ontologische Bedeutung erlangt. Andererseits aber gibt es auch eine reale Wirksamkeit des Unmittelbaren, die durch keinerlei Bewußtsein hindurchgehen muß, die auf alle Fälle real mit der Vermittlung in ein Reflexionsverhältnis tritt. Wir meinen die organische Natur, in der das jeweilige Lebewesen, einerlei, ob Pflanze oder Tier, als sich reproduzierendes Ganzes mit seiner Umgebung in

29 Enzyklopädie, § 12; 8., S. 55.

Wechselbeziehung kommt. Hier stehen – objektiv unmittelbar – Komplexe mit Komplexen in Wechselwirkungen, wobei nur das jeweils fertige, jeweils funktionierende, unzerlegte Ganze mit einem ebensolchen Ganzen in unmittelbar notwendige Beziehung tritt. (Daß die Wissenschaft allmählich jene Vermittlungen, die diese Verhältnisse von Unmittelbarkeiten zueinander haben, aufdeckt, hat mit dieser Frage nichts zu tun.) Erst im spezifisch menschlichen, im gesellschaftlichen Sein, und zwar auf sehr primitiver Stufe, in der Arbeit, in der Sprache, trennen und vereinigen sich Unmittelbarkeit und Vermittlungen, erscheinen sie als ontologische Reflexionsbestimmungen. Hier haben wir also einen kategoriellen Zusammenhang vor uns, der für das gesellschaftliche Sein und nur für dieses charakteristisch ist, obwohl, wie wir gesehen haben, auch eine derart spezifisch gesellschaftliche Bestimmung unmöglich vorhanden sein könnte, ohne »Vorläufer« in der Natur gehabt zu haben. Hegel übersieht auch die gesellschaftliche Bedeutung dieser Reflexionsbestimmung; man denke an seine Analyse der Gewohnheit als »zweiter Natur« in der »Enzyklopädie«.[30]

Es ist, soll diese Skizze sich nicht zu einem Band ausweiten, unmöglich, die ganze »Wesenslogik« in diesem Sinne interpretativ durchzunehmen. Für das Ganze muß nur bemerkt werden, daß gerade hier aus der idealistischen Ontologie des identischen Subjekt-Objekts und aus ihrer logizistischen Darlegung die entscheidend verzerrenden Momente hervortreten, nämlich die logische »Ableitung« einer Reflexionsbestimmung aus der anderen und demzufolge ihre hierarchische Anordnung (die spätere höhere Kategorie als die »Wahrheit« der vorhergehenden niedrigeren). Dabei tritt neben jenen Anomalien der logischen Hierarchie, auf die bereits früher hingewiesen wurde, ein neues höchst wichtiges ontologisches Problem auf, das der Dimensionen der Kategorien. Im späteren Verlauf dieser Darlegungen wird sich erst erhellen können, wieweit die echt ontologischen Kategorien, als Bestimmungen einer an sich heterogenen Wirklichkeit, Ausdrucksweisen ihrer Vieldimensionalität sind. Wenn wir etwa Reflexionsbestimmungen wie Form-Inhalt oder Wesen-Erscheinung nehmen, so ist klar, daß sie zueinander heterogen stehen, daß sie verschiedene Dimensionen der prozessierenden Wirklichkeit enthüllen, daß sie deshalb einander oft überlagern, daß ihre Beziehung zueinander nur im jeweiligen prinzipiell konkreten Einzelfall durch Analyse seiner Besonderheit gedanklich adäquat erfaßt werden kann. Das Denken homogenisiert aber ebenso notwendig, wie die an sich seiende Wirklichkeit notwendig heterogen ist. Das ergibt für die Ontologie sehr wichtige methodologische Probleme, die in solcher Allgemeinheit nur aufgeworfen, nicht aber gelöst

30 Ebd., § 410; 10., S. 184.

werden können. Nur so viel kann schon hier hervorgehoben werden, daß dabei eine ununterbrochene – ontologische – Selbstkorrektur des homogenisierenden Denkens notwendig wird. Und es ist ebenfalls klar, daß die stärksten homogenisierenden Tendenzen gerade in der logischen und mathematischen Begriffsbildung wirksam werden. Daher die von uns wiederholt hervorgehobenen inneren Diskrepanzen in Hegels auf Logik orientierter Darstellung seiner Ontologie; daher in entgegengesetzter Richtung die Verzerrung der Wirklichkeit im Neopositivismus. Die Unausweichlichkeit der ontologischen Betrachtungsweise erweist sich in diesem Zusammenwirken als eine Methodik, die keineswegs auf die Philosophie als solcher beschränkt bleiben darf, die vielmehr spontan in jeder wissenschaftlichen Betrachtung auftauchen muß; so hat die Forderung, daß mathematische Formeln in Physik, Biologie, Ökonomie etc., bei Strafe der Verwirrung der konkreten Probleme selbst, immer wieder physikalisch, biologisch, ökonomisch etc. interpretiert werden müssen, eine ontologische Grundlegung, ist aber zugleich ein unausweichbares Postulat wahrer wissenschaftlicher Konkretheit und Exaktheit, was bedeutende Forscher, in deren Verhalten der »naive Realismus« durch keine Vorurteile verdrängt werden kann, stets deutlich fühlen, wenn sie es auch nicht immer philosophisch adäquat auszudrücken imstande sind.

Eine solche Frage der Mehrdimensionalität ist in Hegels Betrachtungen über die Form als Reflexionsbestimmung verborgen enthalten. Hegel sieht hier sehr viel von der ontologischen Kompliziertheit der Frage, indem die Form bei ihm dreimal behandelt wird, als Reflexionspaar zum Wesen, zur Materie und zum Inhalt. Wieder ist die Reihenfolge, die Ableitung der einen Bestimmung aus der anderen der am wenigsten fruchtbare Teil der Darstellung. Es ist sicher richtig, daß die drei Reflexionsverhältnisse sich gegenseitig bedingen und ineinander übergehen, aber es »folgt« keineswegs aus dem Verhältnis Wesen-Form das von Form-Materie, aus diesem das von Form-Inhalt; die Reihenfolge und mit ihr auch die »Folge« könnte auch umgekehrt sein, denn es handelt sich zwar um die Allgemeinheit der Formbestimmung, diese kommt aber in der Wirklichkeit in verschiedenen, einander oft kreuzenden und überdeckenden Dimensionen zur Geltung und hat mit derartigen »Ableitungen« nichts zu tun. Um so wichtiger und folgenreicher sind die Bemühungen Hegels, der Allgemeinheit der Form eine dialektische Begründung zu geben. Das bedeutet für ihn eine doppelte Polemik, sowohl gegen jene, die den Inhalt als die Gegenständlichkeit allein bestimmend betrachten und der Form eine bloß akzessorische Bedeutung zuschreiben, wie gegen jene, die nur in der Form ein aktives, tätiges Prinzip anerkennen, welcher etwa die Materie als das »gleichgültig Bestimmte«, als das Passive gegenübersteht.

Es bedarf keiner philosophiegeschichtlichen Aufzählung, um einzusehen, daß beide isolierten Extreme im menschlichen Denken eine große Rolle gespielt haben und zuweilen auch jetzt noch spielen. Hegels Widerlegungen haben im allgemeinen einen überwiegend erkenntnistheoretischen Charakter; er geht von den unmittelbar gegebenen Vorstellungen aus, analysiert die Widersprüche des trennend-isolierenden Verfahrens im Verstand, um auf diesem Weg das Niveau der Vernunft, die dialektische Verknüpftheit und Gegensätzlichkeit dieser Reflexionsbestimmungen zu erfassen. So kommt er vielfach zu echt dialektischen Formulierungen dieser Reflexionsverhältnisse. »Dies, was als *Tätigkeit der Form* erscheint, ist ferner ebensosehr die *eigene Bewegung der Materie* selbst.«[31] Oder über Form und Inhalt: »Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, *als* sie ihm *ein Äußerliches* ist ... *An sich* ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinander, so daß *der Inhalt* nichts ist als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts *als Umschlagen des Inhalts* in Form.«[32]
Der große Fortschritt, den Hegels Auffassung der Form als Reflexionsbestimmung bedeutet, besteht vor allem darin, daß jene durch die Arbeit teleologisch bedingte Auffassung der Form nun nicht mehr in die Natur projiziert werden kann, wie dies z. B. in der Ontologie von Aristoteles so auffällig hervortritt, daß damit auch die einseitige falsche Priorität der Form als allein aktives Prinzip aufhört, ohne deshalb ihre Aktivität und relativ bestimmende Funktion herabzusetzen: Diese erscheint vielmehr in einer – beinahe – richtigen Proportionalität als Moment einer dialektischen Wechselwirkung. Wenn wir dabei den Vorbehalt »beinahe« einschieben, so tun wir es deshalb, weil Hegels vielfach richtige und tiefe Auffassung der Wechselwirkung an einem wichtigen Punkte ebenfalls unter den verzerrenden Tendenzen des Systems leidet. Da das System eine wirklich entscheidende, richtunggebende ontologische Rolle nur der Idee selbst zuschreiben kann, muß die Wechselwirkung eine Art Gleichgewicht zwischen prinzipiell ebenbürtigen Kräften sein, und damit eine Art von statischer Synthese dynamischer Kräfte. Ohne Frage gibt es Fälle, wo dies den Tatsachen entspricht; für die reale, für die ontologisch bedeutsame Entwicklung sind jedoch vor allem jene Wechselwirkungen ausschlaggebend, in denen das, was Marx später das »übergreifende Moment« genannt hat, zur Geltung kommt. Eine solche Rolle schreibt jedoch Hegel nur der Idee selbst zu und deshalb muß er die sonst so richtig

31 Logik, IV., S. 81 und 83; 6., S. 92.
32 Enzyklopädie, § 133; 8., S. 264 f.

erkannte Wechselwirkung ontologisch herabsetzen. Er drückt seinen Gedanken so aus: »Die Wechselwirkung ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und es steht dieselbe sozusagen an der Schwelle des Begriffs; jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, insofern es um das begreifende Erkennen zu tun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffloses Verhalten.«[33]
Daraus entsteht ein doppelter Nachteil für die so wichtigen ontologischen Erkenntnisse durch die Reflexionsbestimmungen. Einerseits erscheint die Natur als etwas, im ganzen betrachtet, Statisches, was freilich, wie wir gesehen haben, der Hegelschen – falschen – Gesamtkonzeption entspricht, andererseits wird es in vielen Fällen unmöglich, die steigende Bedeutung des »übergreifenden Moments« der Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen auf den verschiedenen Seinsstufen richtig zu untersuchen. In Einzelfragen taucht dieses Problem auch für Hegel als Problem auf, so wenn er in der »Enzyklopädie« im nahen Anschluß an die von uns zitierten Stellen den verallgemeinerten Begriff der Formlosigkeit ablehnt und das, was man so zu bezeichnen pflegt, »Nichtvorhandensein der *rechten* Form« nennt.[34] Das ist für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins – und Hegel nimmt sein Beispiel aus dieser Sphäre – vollkommen richtig; jedoch nur deshalb, weil die Form hier von einer teleologischen Setzung ausgeht, der notwendig Alternativen des Richtigen und Falschen zugrunde liegen. So kann etwa eine beabsichtigte künstlerische Produktion »formlos« im von Hegel angegebenen Sinne sein, während etwa eine infolge ungünstiger Verhältnisse verkrüppelte Pflanze zwar eine verkrüppelte Form hat, aber durchaus nicht formlos ist. Ähnliche Mängel könnte man bei den vielfach höchst bedeutenden Darlegungen Hegels über Teil und Ganzes oder Äußeres und Inneres als Reflexionsbestimmungen feststellen. Der unmittelbare Grund dazu liegt darin, daß Hegel zwar die Teleologie in der Arbeit als erster richtig erkannt hat, zugleich jedoch aus ihr ein ganz allgemeines Prinzip macht (Teleologie als »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus in der Naturphilosophie), wodurch das Wesen der Teleologie und ihre spezifische Bedeutung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins – »gesetzte« Teleologie und spontan wirksame Kausalität als Reflexionsbestimmungen – verdunkelt werden.
Als Abschluß der Analyse dessen, was Hegel als Wesenslogik, als Heimat der Reflexionsbestimmungen betrachtet, müssen wir noch einen kurzen Blick auf

33 Ebd., § 156, Zusatz; 8., S. 302.
34 Ebd., § 133; Zusatz; 8., S. 265.

seine Behandlung der Modalitätskategorien werfen. Hier brechen seine echt ontologischen Tendenzen an einzelnen wichtigen Stellen noch stärker durch als auf anderen Gebieten. Er lehnt vor allem die Kantsche Auffassung ihres Wesens als Kategorien der bloßen Erkenntnis ab und strebt entschieden ihrer ontologischen Interpretation zu. Das drückt sich schon darin aus, daß er die Wirklichkeit als Zentrum dieses Gebietes auffaßt. Denn es ist klar, daß sowohl erkenntnistheoretisch wie logisch die Notwendigkeit den Gipfelpunkt der modalen Betrachtungsweise bilden muß, während für jede echte Ontologie die Wirklichkeit jene Totalität ist, welcher alle modale Bestimmungen, die Notwendigkeit mit inbegriffen, untergeordnet werden müssen. Natürlich meinen wir dabei eine diesseitige, weltimmanente Ontologie, keine theologische oder kryptotheologische. Denn in diesen wird in erster Linie das Universum als von einer absoluten Notwendigkeit beherrscht behandelt; das inappellable Geradesosein der Wirklichkeit, ihre vielleicht wichtigste immanent ontologische Bestimmung, wird dadurch zu einer bloßen Erscheinungsweise, wenn nicht zu einem Schein, hinter welchem dann, in den verschiedenen Theologien in verschiedener Weise, die absolute Notwendigkeit, die Absicht, der Wille Gottes etc. durch Offenbarung und aus ihr abgeleitete Erkenntnis sichtbar werden soll. Aber auch jene auf naturwissenschaftliche Weltanschauung basierten Theorien, die den Kosmos als von einer absoluten und starren Notwendigkeit beherrscht auffassen, kommen – ungewollt – zu einer derart schicksalhaften Auffassung der auf die Natur konzentrierten Wirklichkeit, wobei diese ihren immanenten Wirklichkeitscharakter verliert und einer erkannten oder unerkannten Prädestination (ohne Gott) unterworfen zu sein scheint. Dieser letzte Hinweis ist heute vornehmlich bloß historischen Charakters, denn die entwickelte naturwissenschaftliche Anschauung ist längst darüber hinausgegangen; jene Auffassung spukt nur ab und zu in feuilletonistischen Gedankenspielereien wie Nietzsches »Wiederkehr des Gleichen«; zu Hegels Zeiten war sie natürlich verbreiteter und einflußreicher als heute.

In Hegels Modalitätslehre ist eine starke Tendenz vorhanden, derartige Einstellungen zu überwinden und der Wirklichkeit die ihr zukommende Zentralstelle zu geben. Wenn er seine komplizierten Betrachtungen über das Notwendige damit schließt, »es ist so, weil es ist«,[35] so impliziert dieser Satz, daß die Notwendigkeit auf der Wirklichkeit basiert und nicht umgekehrt. Andererseits wird, aus Gründen, die wir bereits in anderen Zusammenhängen mit Bezug auf die Inkonsequenz in der Behandlung der Teleologie ausgeführt haben, die später berühmt und fruchtbar gewordene Frage von der »blinden« Notwendigkeit auch

35 Ebd., § 149; 8., S. 294.

ins Teleologische, ja ins Theologische gewendet, indem die Aufhebung der Blindheit mit dem Offenbarwerden des Zwecks verbunden wird. Hier greift Hegel, mit Recht, auf seine ausgezeichnete Interpretation der Arbeit zurück, seine unkritische Verallgemeinerung dieses Zusammenhangs führt jedoch bis zu einem Setzen der Vorsehung. Die Aufhebung der »Blindheit« durch die Einsicht in die Notwendigkeit verliert ihren vernünftig konkreten Sinn und fällt in die alte Teleologie zurück, gerade weil die Verallgemeinerung über das gesellschaftliche Sein, über die gesellschaftlich ontologische Bedeutung der erkannten Notwendigkeit hinausgreift. Der echt ontologische Anlauf zur Unterordnung der Notwendigkeit unter die Wirklichkeit wird nicht konsequent zu Ende geführt.

In alledem reflektiert sich eine tiefe Unsicherheit, die ihre Quelle in der doppelten Ontologie Hegels hat. Er ist einerseits einer der Vorläufer jener, die die Wirklichkeit in ihrer ganzen widerspruchsvollen Komplexität – als komplex-dynamisches Verhältnis von dynamischen Komplexen zueinander – zu begreifen bestrebt sind, andererseits lebt die Überspannung der Ratio, die in verschiedenen Formen viele frühere Philosophien beherrscht hat, noch sehr stark auch in seinem Denken. Die elementarsten Lebenserfahrungen haben die Menschen gelehrt, daß die Vorgänge ihres Daseins in der objektiven Wirklichkeit rationell erfaßbar sind, d. h. daß die Ausbildung von Verstand und Vernunft eben deshalb zur Bewältigung der Wirklichkeit wichtig sein kann, weil diese Instrumente gedanklich das Wesentliche und Allgemeine an den Tatsachen und ihrem Verlauf getreu zu reproduzieren imstande sind. Die Selbsttätigkeit von Verstand und Vernunft wird darum natürlich nicht illusionär, gerade weil das Wesentliche, Allgemeine und Gesetzliche nie unmittelbar gegeben und einfach reproduzierbar ist, sondern durch schwere, selbständige Arbeit erkämpft werden muß. Je mehr die Rationalität des Wirklichen gedanklich herausgearbeitet wird, desto stärker rückt die Illusion nahe, die Totalität der Wirklichkeit als ein einheitliches, rationelles System aufzufassen. Solche Anschauungen liegen vielen theologisch-teleologischen Systemen zugrunde und erscheinen auch in säkularisierten Formen. Die wachsende konkrete Erkenntnis der Tatsachen über Natur, Gesellschaft und Menschen widerlegt immer energischer diese Konzeption und erscheint, wie wir bei Hegel gesehen haben, in der zwiespältigen Form einer Bejahung und einer simultanen Verneinung einer alles beherrschenden, die einheitliche Ratio offenbarenden universellen Notwendigkeit und in einer Anerkennung des letzthinnigen, unaufhebbaren Geradesoseins der Wirklichkeit. Diese letztere Tendenz wird bei Hegel höchst fruchtbar: vor allem in der Fassung von Notwendigkeit und Zufälligkeit als zusammengehörige Reflexionsbestimmungen, obwohl er auch in dieser Frage die eigenen wichtigen Einsichten nicht konsequent zu Ende führt.

Natürlich finden wir auch in diesem Komplex logizistische Tautologien, so wenn er die Notwendigkeit »als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit« bestimmt. Für seine, durch richtigen kritischen Sinn in solchen Fragen hervorgerufene, Unsicherheit ist es charakteristisch, daß er diese Bestimmung zwar für »richtig« hält, aber sogleich hinzufügt, sie sei »oberflächlich und deswegen unverständlich«.[36]

Wichtiger sind seine Versuche, dem Reflexionszusammenhang zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit näherzukommen. Hegel betrachtet nämlich ferner das Zufällige »als ein solches, welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders sein kann, und dessen Sein oder Nichtsein, dessen So- oder Anderssein nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist«.[37] Damit ist ohne Frage eine Seite der Zufälligkeit richtig erfaßt, nur erfährt auch hier die richtige Intention keine innere Vollendung. Denn die letzte Begründung liegt sicherlich in dieser Beziehung zum Anderen, d. h. darin, daß eine einzelne kausale Ablaufreihe zwar, isoliert betrachtet, streng kausal bestimmt ist, in der Wirklichkeit jedoch sich in einem Komplex abspielen kann, wo gerade der Zusammenhang des betreffenden Ereignisses als Zufälligkeit determiniert ist. Wenn z. B. einem Menschen zufällig ein Ziegelstein vom Dach auf den Kopf fällt. Die Bewegung des Steins ist sicher streng kausal determiniert; möglicherweise auch die Tatsache, daß der betreffende Mensch gerade in diesem Zeitpunkt gerade diesen Ort passiert, etwa weil es sein normal alltäglicher Gang zum Arbeitsplatz ist. Die Zufälligkeit entsteht also nur im Rahmen des konkreten Komplexes, in der Aufeinander-Bezogenheit von heterogenen Momenten eines komplexen Prozesses. Andererseits kann man ebenfalls sagen, daß das Zufällige gerade aus inneren Determinationsreihen entsteht, indem jede Art der Gattung, jedes Einzelne der Art gegenüber Elemente der Zufälligkeit besitzt. Hegel sieht deutlich diesen heterogenen Reichtum der Natur, kommt jedoch, weil er eine in ihr sich vollziehende Entwicklung leugnet, nicht zu jener Dialektik von Zufall und Notwendigkeit, die später die kategorielle Grundlage des Darwinismus wird. Mit Bezug auf das gesellschaftliche Sein ist seine Einsicht viel klarer. Er erkennt etwa »die entscheidende Rolle«, die der Zufall in der Sprache, im Recht, in der Kunst etc. spielt. Die früher erwähnte Überspannung der Ratio führt ihn jedoch dazu, die Aufhebung der Zufälligkeit rein erkenntnistheoretisch, einseitig vom Standpunkt der menschlichen Praxis aus zu betrachten und darum in der Einsicht der Zusammenhänge, die sie verursachen, in der praktischen Geschicklichkeit, ihre Folgen zu bewältigen, ihre Aufhebung selbst zu erblicken, während es sich ontologisch um die Erkenntnis bzw. um das praktische Beherrschen des Zufälligen handelt. Doch gerade die richtigen Bestimmungen Hegels zeigen, daß in jenen Komplexen, die die Wirklichkeit sowohl als Natur wie als Gesellschaft konstituieren, der Zufall in einer unaufhebbaren Reflexionsbeziehung zur Notwendigkeit steht, daß seine unaufhebbare Verflochtenheit mit der Notwendigkeit sich im Geradesosein einer jeden Wirklichkeit durchsetzt. Auch hier stehen also bei Hegel zwei Ontologien in unauflösbarer Verflochtenheit: die Überspannung der Notwendigkeit auf der einen Seite, die richtige Auffassung der Wirklichkeit auf der anderen, und fassen solch heterogene, aber durch Reflexionsbestimmungen unlösbar verbundene Kategorien in ihrer eigenartigen Synthese zusammen.

36 Ebd., § 147; 8., S. 288.

37 Ebd., § 145, Zusatz; 8., S. 285.

Soweit sind die Versuche Hegels, die Methode der Reflexionsbestimmtheit auf die Modalitätskategorien anzuwenden, fruchtbar geworden. Hegel betrachtet dabei immer Modalitätspaare und gelangt damit, wo sein Logizismus ihm nicht in die Quere kommt, in die Nähe richtiger Fragestellungen und Lösungen. So ist vor allem sein Versuch höchst fruchtbar, das Problem der Möglichkeit in der Reflexionseinheit mit der Wirklichkeit zu betrachten. Wir haben an seinem Ort Hartmanns unglückliches Experiment mit der »megarischen« Lösung der Beziehung von Möglichkeit und Wirklichkeit vor allem darum kritisiert, weil damit die Möglichkeit, um ihr schattenhaftes Dasein als etwas, was weder wirklich noch unwirklich ist, zu verlieren, restlos in die Wirklichkeit aufgehen mußte. Die Dialektik der Reflexionsbestimmungen bei Hegel kann dieses Verhältnis völlig anders, ganz wirklichkeitsnah fassen. Für Hegel ist nämlich die Möglichkeit immer etwas real Existierendes; Möglichkeit bleibt sie nur als Beziehung auf eine andere, auf eine sich verändernde Wirklichkeit. »Diese Wirklichkeit, welche die Möglichkeit einer Sache ausmacht, ist daher nicht *ihre eigene Möglichkeit*, sondern das Ansichsein eines *anderen* Wirklichen; sie selbst ist die Wirklichkeit, die aufgehoben werden soll, die Möglichkeit als *nur* Möglichkeit.«[38] Dieser schöne und tiefe Gedankengang kann für die Ontologie weitreichende Folgen haben. Hegel hat diese vielfach geahnt, zuweilen sogar klar ausgesprochen. So charakterisiert er in ganz anderen Zusammenhängen, allerdings ebenfalls im Kontext der Reflexionsbestimmungen, die Eigenschaft folgendermaßen: »Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Anderen zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich *eigentümlich* und seine mit sich

38 Ebd., § 146, Zusatz; 8., S. 287 f., und Logik, IV., S. 202; 6., S. 209.

identische Grundlage; – diese reflektierte Qualität heißt darum *Eigenschaft*.«[39] Die Eigenschaft erscheint also hier als Möglichkeit, aber nur indem sie auf ein anderes Seiendes bezogen ist, als Möglichkeit sowohl des Dinges, dessen Eigenschaft sie ist, wie eines anderen Dinges oder Prozesses.

Wir glauben, daß damit der Weg freigelegt wurde für das Verständnis der Möglichkeit innerhalb der Wirklichkeit. (Diese ontologische Form der Möglichkeit ist sehr genau zu trennen von jenen, bei denen spezifische Formen der auf Quantität homogenisierten Widerspiegelungen der Wirklichkeit, falls sie nicht sich selbst widersprechen, als Denkmöglichkeiten einen Dienst für das Erhellen der Wirklichkeit zu leisten fähig sind: so Mathematik und Geometrie.) Mit dem Möglichkeitscharakter der Eigenschaft – zugleich ein Beispiel für die fließenden Grenzen zwischen Seinsform und Prozeßform der realen Gegenstände – kann nämlich auch die Verschiedenheit der Seinsniveaus kategoriell konkretisiert werden, wozu freilich Hegel selbst keinen Versuch gemacht hat. Schon eine ontologische Analyse des Lebensprozesses zeigt (merkwürdigerweise hat das N. Hartmann trotz seiner grundfalschen Auffassung der Möglichkeit im allgemeinen richtig erkannt), daß Neuanpassungen, Neuentwicklungen etc. unmöglich wären ohne eine bestimmte Labilität in der inneren Struktur und der Prozesse im Lebewesen. Die Anpassung an radikal veränderte Verhältnisse und die darauf beruhende Bewahrung oder Höherentwicklung des Einzelnen und der Art setzt also im Lebewesen Eigenschaften voraus – einerlei, wieweit die Wissenschaft sie genau aufgedeckt hat –, die imstande sind, als Möglichkeiten für eine solche Wandlung, für ein Anderswerden zu figurieren; das Sich-Erhalten bei gründlichen Veränderungen der Lebensbedingungen kann unter Umständen auch ontologisch in diesem Sinne aufgefaßt werden. Und daß sich diese Möglichkeitsfunktion der Eigenschaften im gesellschaftlichen Sein extensiv und intensiv so weit steigert, daß dabei ganz neue Qualitäten auftreten, bedarf wohl kaum eines ausführlichen Beweises.

Auch darüber wird es wohl keinen Streit geben, daß die so aufgefaßten Reflexionsbestimmungen im Zentrum der Hegelschen Dialektik stehen. Es fragt sich nur, wie große Wirkungskraft dieses Zentrum besitzt. Hegel selbst beschränkt ihre Geltung auf das Mittelstück seiner »Logik«, auf die des Wesens. In einem das Prinzipielle dieser Frage zusammenfassenden Paragraphen der »kleinen Logik« umreißt er den hierarchischen Fortschritt in der Logik und damit den Geltungsort der Reflexionsbestimmungen so: »Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozeß in der Sphäre des *Seins* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*.

39 Ebd., IV., S. 125; 6., S. 134.

Die Bewegung des *Begriffs* ist dagegen *Entwicklung*, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist.«[40] Ohne hier darüber diskutieren zu wollen, wieweit diese Einteilung Hegels vom Standpunkt seiner hierarchischen Logik haltbar ist, wagen wir die Behauptung, daß sie jener echten und fruchtbaren Ontologie Hegels, die wir bis jetzt herauszuarbeiten bestrebt waren, entschieden widerspricht. Wir meinen, daß der von Hegel als entscheidend formulierte Unterschied zwischen Seinslogik und Wesenslogik, nämlich »Übergehen in Anderes« im Gegensatz zu »Scheinen in Anderes«, ontologisch nicht zu halten ist.

Diese Unhaltbarkeit zeigt sich vor allem darin, daß Hegel selbst gezwungen ist, wenn er die einzelnen Kategorien der Seinslogik dialektisch untersucht, uneingestandenerweise auf Methode und Struktur der Reflexionsbestimmungen vorzugreifen. So sagt er über das Etwas: »Etwas . . . steht also *in Beziehung* auf sein Anderssein; es ist nicht rein sein Anderssein. Das Anderssein ist zugleich in ihm enthalten, und zugleich noch davon *getrennt*; es ist *Sein-für-Anderes*.« In den weiteren Ausführungen fixiert Hegel die beiden Gegensatzpaare Etwas und Anderes sowie Sein-für-Anderes und Ansichsein. Er stellt, mit Recht, fest, daß Etwas und Anderes auseinanderfallen, konkretisiert jedoch mit echter Dialektik dieses Verhältnis so: »Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Sein-für-Anderes und das Ansichsein sind daher jene Bestimmungen als *Momente* Eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseins bleiben. Jedes selbst enthält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment.« Hegel führt nun diese Beschreibung des Etwas, wie jeder sehen kann, auf dem Niveau und in den kategoriellen Formen der Reflexionsbestimmungen so zu Ende: »*Ansichsein* und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas *dasselbe, was es an* sich ist, auch *an ihm* hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, – dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, die also ungetrennt in ihm sind.«[41] Ich glaube, es unterliegt keinem Zweifel, daß diese ganze richtige dialektische Analyse des Etwas, ohne an dem Text auch nur ein Wort zu ändern, in der Wesenslogik stehen könnte. Und am Abschluß dieses Gedankengangs beruft sich Hegel selbst auf seine Ausführungen über Innerlichkeit und Äußerlichkeit als Analogie, also auf einen typischen Fall der Erklärung eines Verhältnisses auf Grundlage der Reflexionsbestimmungen. Auch hier

40 Enzyklopädie, § 161, Zusatz; 8., S. 308 f.
41 Logik, III., S. 118 ff.; 5., S. 127 ff.

können wir nicht die ganze Seinslogik durchgehen, um zu zeigen, daß der Reflexionscharakter sich auf jedem entscheidenden Stadium der konkreten Untersuchung durchsetzt. Wir verweisen nur auf den Abschnitt über das Fürsichsein, wo Hegel dessen Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen für sich seienden Gegenständen als Attraktion und Repulsion analysiert. Er stellt die Beziehung aufeinander, die Koordiniertheit beider Momente fest, indem in der Beziehung beider die Attraktion in der Repulsion selbst wirksam ist, wodurch die Dualität, als ob das Fürsichsein etwas Ausschließendes wäre, aufgehoben wird: »Die Repulsion als das Setzen der Vielen, die Attraktion als das Setzen des Eins« zeigen, »daß auch die Attraktion nur *vermittelst* der Repulsion Attraktion, wie die Repulsion vermittelst der Attraktion Repulsion ist«.[42] Wir glauben, daß auch dieses Verhältnis, ontologisch angesehen, sich in nichts Wesentlichem von den Fällen, die in der Wesenslogik als Reflexionsbestimmungen dargestellt sind, unterscheidet.

Noch einfacher und selbstverständlicher ergibt sich das Reflexionsverhältnis in dem berühmtesten und einflußreichsten Teil der Seinslogik, im Verhältnis der Qualität zur Quantität. Den von uns im ersten Teil ausführlich geschilderten Aufbauprinzipien der Hegelschen Logik entspricht es vollkommen, daß er zuerst die Qualität in die logische Hierarchie einfügt und erst dann, nachdem er auch die Quantität logisch »abgeleitet« hat, im Kapitel über Maß und Maßverhältnisse auf ihren konkreten dialektischen Zusammenhang zu sprechen kommt, so daß der Anschein entstehen könnte, als wären Qualität und Quantität verschieden geartete, voneinander unabhängige Seinsformen der Gegenstände, die auf einer bestimmten Stufe in jene wechselseitige Beziehung zueinander geraten, die man als Umschlagen des einen in das andere auszudrücken pflegt. Dieser Anschein entsteht jedoch aus jener Darstellungsweise Hegels, die wir im ersten Teil kritisierten, sowie aus den an sie geknüpften falschen Vorstellungen über ihren ontologischen Charakter, die wieder aus der idealistischen Metaphysik des identischen Subjekt-Objekts entspringen. In Wahrheit ist das Maßverhältnis ontologisch ursprünglicher als die durch Abstraktion gewonnene separate Seinsart von Quantität und Qualität. Hegel selbst sagt über das Maß: »Aber jedes Existierende hat eine Größe, um das zu sein, was es ist, und überhaupt um Dasein zu haben.«[43] Hier wird schlicht ausgesprochen, daß die quantitative Bestimmtheit jedes beliebigen Gegenstandes unlösbar in einem Simultanitätsverhältnis zu seiner qualitativen Wesensart steht. Hegel führt selbst diese Wesensart von Quantität und Qualität, als an jedem Gegenstand nur abstraktiv trennbar, in Wahrheit

42 Ebd., III., S. 188 f.; 5., S. 196 f.
43 Ebd., III., S. 390; 5., S. 396.

untrennbar vorhanden, unmißverständlich deutlich aus: »Diese Qualitäten sind nach der Maßbestimmung im Verhältnis zueinander, – diese ist ihr Exponent; sie sind aber an sich schon im *Fürsichsein* des Maßes aufeinander bezogen, das Quantum ist in seinem Doppelsein als äußerliches und spezifisches, so daß jede der unterschiedenen Quantitäten diese zweifache Bestimmung an ihr hat und zugleich schlechthin mit der anderen verschränkt ist; eben darin allein sind die Qualitäten bestimmt. Sie sind so nicht nur füreinander seiendes Dasein überhaupt, sondern untrennbar gesetzt, und die an sie geknüpfte Größenbestimmtheit ist eine qualitative Einheit, – *eine* Maßbestimmung, in der sie ihrem Begriffe nach, an sich zusammenhängen. Das Maß ist so das *immanente* quantitative Verhalten *zweier* Qualitäten zueinander.«[44]

Liest man diese und ähnliche Ausführungen Hegels über das reale Verhalten von Qualität und Quantität zueinander, so kann man nicht einsehen, worin dieses sich von typischen Reflexionsbestimmungen wie Form-Inhalt, Inneres-Äußeres etc. unterscheidet. Daß es möglich war, vorher Qualität und Quantität als voneinander unabhängig zu untersuchen, beweist gar nichts gegen diese Auffassung. So typische Reflexionsbestimmungen wie Wesen und Schein wurden, sogar in der Philosophie, lange Zeit in selbständiger Entgegengesetztheit untersucht. Es ist nur allzu verständlich, daß dies auch bei so elementaren und auffälligen Gegenständlichkeitsbestimmungen wie Quantität und Qualität der Fall ist. Der einzige Unterschied ist, daß Hegel in jenem Fall die getrennten Vorstellungen dem Erkenntnisniveau des Verstandes zuweist, während er hier – aus Gründen der logischen Systemhierarchie – die Frage des Übergangs vom Verstand zur Vernunft, zur Erkenntnis der untrennbaren dialektischen Zusammengehörigkeit scheinbar selbständiger Momente, nicht aufwirft. Das hat aber mit dem Wesen der Sache nichts zu tun. Quantität und Qualität sind ihrem ontologischen Wesen nach typische Reflexionsbestimmungen. Gerade hier können die Tatsachen primitiver Entwicklungsstufen diese ontologische Feststellung unterstützen. Wir wissen längst aus der Ethnographie, daß lange bevor das Zählen, das quantitative Erfassen der Gegenstände gesellschaftlich aufkam, die Menschen aufgrund qualitativer Wahrnehmungen Tatsachenkomplexe, die wir heute quantitativ zu erfassen gewohnt sind, rein qualitativ praktisch bewältigt haben; so haben Hirten ihre Herden nicht gezählt, sondern kannten individuell jedes Tier und konnten etwa seinen Verlust ohne Zählen sofort ganz genau feststellen. Ja die Experimente Pawlows zeigen, daß Hunde auf 30, 60, 120 etc. Metronomschläge als auf verschiedene Qualitäten genau reagieren können, ohne daß das Zählen als

44 Ebd., III., S. 397; 5., S. 402 f.

Möglichkeit überhaupt in Frage käme. In dieser Hinsicht zeigt sich, daß das Niveau der verstandesmäßigen Trennung der Reflexionsbestimmungen nicht nur eine Stufe vor ihrer dialektischen Vereinheitlichung durch die Vernunft ist, sondern ein zivilisatorischer Fortschritt der ursprünglichen unmittelbar einheitlichen Wahrnehmung gegenüber.

Wenn wir nun kurz auf den dritten Teil der »Logik«, auf die Begriffslogik übergehen, so müssen wir gleich eingangs gegen Hegels allgemeine Bestimmung dieser Sphäre einen prinzipiellen Einwand erheben. Im Anschluß an die von uns zitierte allgemeine Charakteristik der drei Stufen der Logik sagt Hegel über die dritte: »Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes.«[45] Auch dieser Satz ist eine logische Folge der ontologischen Theorie vom identischen Subjekt-Objekt: Da die Begriffslogik die höchste Stufe in der Verwandlung der Substanz ins Subjekt vorstellt, erscheint es logisch zwingend, daß die Beziehung der Momente zum Ganzen sich immer mehr der Identität nähert, daß die Momente ihre Unabhängigkeit, ihre Fremdheit voneinander ablegen müssen. Doch ebenso, wie wir schon in bezug auf die Seinslogik nachgewiesen haben, daß Hegel dort die Unabhängigkeitskomponente in unzulässiger Weise übertreibt, daß aber sein richtiger ontologischer Sinn ihn doch dazu führt, diese logisch ausgeklügelte Prämisse bei den konkreten Darlegungen stillschweigend fallenzulassen und auf die wirklichkeitsnäheren Reflexionsbestimmungen vorzugreifen, so muß auch hier der allzu homogenisierte Zusammenhang der Momente und ihres prozessualen Verhältnisses kritisch reduziert werden. Dazu bietet im selben Paragraphen das von Hegel selbst herangezogene Beispiel eine gute Handhabe, in dem er gerade die Entwicklung als ein solches Verhältnis, als einen solchen Prozeß hervorhebt, wo diese neue Harmonie der Bestimmungen zur Geltung kommen soll. Zwar lehnt Hegel für die Lebewesen die mechanische Vorstellung ab, als ob etwa im Keime einer Pflanze die später entwickelte Gestalt realiter vorhanden wäre, er findet aber darin so viel Richtigkeitskern, »daß der Begriff in seinem Prozeß bei sich selbst bleibt und daß durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird«.[46] Das entspricht wohl der Ontologie des identischen Subjekt-Objekts, nicht aber der Wirklichkeit, auch in Hegels konkreter Auffassung nicht. Denn es ist klar, daß gerade die Entwicklung ununterbrochen qualitativ neue Probleme aufwirft und neue, auf niederer Stufe unbekannte Gegensätze und Widersprüche in die

45 Enzyklopädie, § 161, Zusatz; 8., S. 309.
46 Ebd.

Wirklichkeit einführt, und zwar solche, die man unmöglich als bloße »Formänderung« auffassen kann. Hegel lehnt zwar die Evolutionslehre für die Lebewesen ab; das Gebiet des gesellschaftlichen Seins ist jedoch auch nach seiner Konzeption ebenfalls ein Bestandteil des höchsten Niveaus der Logik, wie das Leben, sogar auf einer noch höheren Stufe. Diese zeigt sich in der Wirklichkeit selbst als noch prägnanteres Hervortreten des Neuen und vor allem als Entstehen von Gegensätzen und Widersprüchen, die in dieser Hinsicht ebenso über das Niveau des Lebens hinausschreiten, wie dieses über das Niveau des unorganischen Seins. Gerade für die wichtigsten Objektivationen in der Begriffslogik ist also Hegels vorangeschickte Charakteristik unhaltbar.

Das zeigt sich, wie wir sehen werden, in Hegels eigenen Darlegungen. Wenn wir jenen Betrachtungen, in denen er dieses Neue in der Struktur der Begriffslogik beweisen will, diejenigen entgegenhalten, in denen er – im selben Werk – den Lebensprozeß im Kontext der Gesamtnatur darstellt, so erweist sich, daß er in der dialektischen Erfassung dieser Komplexe und Zusammenhänge so weit über sein metaphysisch beengtes Programm hinausgeht, daß darin bereits dessen Widerlegung und die Rückkehr zu den echt dialektischen Reflexionsbestimmungen sichtbar wird. Diese kategorielle Beschreibung des Lebensprozesses in seiner Totalität lautet so: »Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimiliert. Das Resultat dieses Prozesses ist nicht wie beim chemischen Prozeß ein neutrales Produkt, in welchem die Selbständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenübergestanden, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies um deswillen, weil sie *an sich* dasselbe ist, was das Leben *für sich* ist. Das Lebendige geht so im Andern nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind sozusagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Prozeß im organischen Leibe zu beginnen, und das Leben ist der beständige Kampf dagegen.«[47] Wir heben daraus nur drei Momente hervor. Erstens und vor allem, daß Hegel hier einen Prozeß der Wechselwirkung darstellt, deren Komponenten zugleich identisch und widersprechend sind. Mit der Identität und der simultanen Widersprüchlichkeit des Ansichseins der Natur und des Fürsichseins des Lebens erscheint das ganze Verhältnis als typisch gerade für die Reflexionsbestimmung. Zweitens, daß in dieser Wechselbeziehung das widerspruchsvoll Neue lebensnot-

47 Ebd., § 219, Zusatz; 8., S. 375 f.

wendig auftaucht, sowohl an ihrem Anfang, wenn der Organismus sich als solcher konstituiert, wie an ihrem Ende, wo er erlischt und im normalen Kreislauf der unorganischen Natur untergeht. Diese tiefe Widersprüchlichkeit des so, doppelt, entstehenden Neuen ist mit der früher zitierten »harmonischen« Auffassung der Entwicklung unvereinbar. Soweit sie sich von den typischen Fällen in der Wesenslogik unterscheidet, spitzt sie deren dialektische Momente nur noch mehr zu. Drittens sei noch bemerkt, daß Hegel hier im Gegensatz zu seiner allgemeinen Theorie der Wechselwirkung, die wir früher angeführt haben, sogar das übergreifende Moment in ihr entdeckt und damit seine Darstellung noch mehr den richtig verstandenen Reflexionsbestimmungen annähert.

In der Begriffslogik selbst tauchen als spezifisch neue Kategorien vor allem Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auf. Der philosophische Gehalt dieser Kategorien ist außerordentlich bedeutend und folgenreich für Hegels ganzes Weltbild, erscheint aber ebenfalls vielfach durch Logisierung verdeckt, weil die entscheidenden Anwendungen dieser Kategorien in die Lehre von Begriff-Urteil-Schluß eingebaut wurden. Trotzdem ist leicht ersichtlich, daß Hegel diese Kategorien wesentlich als Reflexionsbestimmungen anwendet. Das zeigt sich bereits darin, daß er, obwohl er sie als in der Begriffslogik beheimatet darstellt, ihre ersten dialektischen Verhältnisse bereits am Abschluß der Wesenslogik behandelt, und zwar dem Sinn der Darstellung gemäß als Reflexionsbestimmungen: »Unmittelbar aber, weil das *Allgemeine* nur identisch mit sich ist, indem es die *Bestimmtheit* als *aufgehoben* in sich enthält, also das Negative als Negatives ist, ist es dieselbe Negativität, welche die *Einzelheit* ist; – und die Einzelheit, weil sie ebenso das bestimmte Bestimmte, das Negative als Negatives ist, ist sie unmittelbar *dieselbe Identität*, welche die *Allgemeinheit* ist. Diese ihre *einfache* Identität ist die *Besonderheit*, welche vom Einzelnen das Moment der *Bestimmtheit*, vom Allgemeinen das Moment der *Reflexion-in-sich* in unmittelbarer Einheit enthält. Diese drei Totalitäten sind daher eine und dieselbe Reflexion.«[48] In genau demselben Geist werden diese Kategorien in der Begriffslogik untersucht; die Einzelheit erscheint als »schon durch die Besonderheit gesetzt«, diese wiederum ist nichts weiter als die »bestimmte Allgemeinheit«. »Die *Allgemeinheit* und die *Besonderheit* erschienen . . . als die Momente des *Werdens* der Einzelheit.« »Das *Besondere* ist aus demselben Grunde, weil es nur das bestimmte Allgemeine ist, auch *Einzelnes*, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte Allgemeine ist, ist es ebensosehr ein Besonderes.«[49] Es wäre jedoch ein einseitiges Verkennen

48 Logik, IV., S. 234 f.; 6., S. 240.
49 Ebd., V., S. 58 ff.; 6., S. 296 ff.

der Intentionen Hegels, wenn man in diesem Verhältnis nur das Übergehen ineinander betrachten würde. Gerade in seinen Anwendungen dieser Kategorien auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins weist Hegel wiederholt und an vielen sehr wichtigen Stellen darauf hin, daß jede dieser Kategorien gerade in ihrer spezifischen Eigenart bestimmte Strukturen und Strukturwandlungen in der Gesellschaft ontologisch charakterisieren kann; wir haben in anderen Zusammenhängen auf eine solche Rolle der Besonderheit als entscheidenden Kontrast zwischen Antike und Neuzeit bereits hingewiesen. Solche Beispiele ließen sich bei Hegel beliebig vermehren.[50]

Je weiter das Hegelsche System fortschreitet, vom Begriff zur Idee, desto sichtbarer wird, daß die strukturelle Basis der hier erscheinenden Komplexe und ihrer Widersprüche immer in den Reflexionsbestimmungen liegt. Das haben wir soeben im Verhältnis des Lebewesens zu seiner Umgebung sehen können. Freilich: Solche Beziehungen entstehen nur und können nur vernünftig erfaßt werden, wenn man die Ontologie des identischen Subjekt-Objekts beiseite schiebt und Hegels geniale ontologische Intuitionen in ihrer wahren inneren Dynamik sich auswirken läßt. So bei dem bereits behandelten Fall der Beziehung von Kausalität und Teleologie. Ist diese, nach Hegels Worten, die »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus, so stehen wir vor einem Rückfall in die altmodische Metaphysik. Wird dagegen seine Arbeitsteleologie als Verhältnis ausschließlich im Rahmen des gesellschaftlichen Seins, wohin sie allein hingehört, gefaßt, so entsteht ein echtes Verhältnis von Reflexionsbestimmungen, das die ontologische Grundlage dessen bildet, was Marx den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur nennt. So selbständig, verschieden, ja entgegengesetzt Kausalität und Teleologie für den Verstand auch sein mögen, ihr Reflexionsverhältnis schafft in der Arbeit jeweils untrennbare Prozesse, in denen spontane Kausalität und gesetzte Teleologie in dieser Weise dialektisch vereint sind. Da, wie wir im zweiten Teil sehen werden, die Arbeit das Urbild für die gesellschaftliche Praxis abgibt, ist in der so interpretierten Auffassung der Arbeitsteleologie bei Hegel eine grundlegende Bestimmung für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins gefunden. Hier soll diese Analyse nicht weitergetrieben werden. Denn die ausgeführte Gesellschaftsphilosophie Hegels enthält neben der verzerrenden Herrschaft seiner beabsichtigten Ontologie so viel Verbiegungen der wahren Tatbestände durch seine damaligen historischen Vorurteile, daß nur eine sehr gründliche Uminterpretation das dennoch Fruchtbare ans Tageslicht bringen könnte. Diese

50 Vgl. Lukács: Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik, in: Probleme der Ästhetik, Werke Band 10, Neuwied-Berlin 1969, S. 539 ff., S. 565 ff.

Betrachtungen müssen sich damit begnügen, die allgemeine Geltung und die methodologische Fruchtbarkeit der Reflexionsbestimmungen für eine dialektische Ontologie und insbesondere für eine solche des gesellschaftlichen Seins angedeutet zu haben.

Unsere Auffassung von der einheitlichen Wesensart der Reflexionsbestimmungen scheint die von Hegel geschaffenen Differenzierungen zu vereinfachen. In Wirklichkeit wird durch das Entfernen dieser logizistischen Schemata erst der Weg zur wahren Differenzierung freigelegt. Diese müßte vor allem die von Hegel genial bestimmte dialektische Reihe von der Identität über Unterschied und Verschiedenheit bis zum Gegensatz und Widerspruch konkretisieren. Hegel selbst hat das nie durchgeführt, nur bei den Klassikern des Marxismus wurde sie wirksam und geriet später ebenfalls in Vergessenheit. Die Bedeutung solcher Differenzierung kann nicht überschätzt werden, denn die Herabsetzung der Dialektik durch ihre Gegner stützt sich zumeist, zuweilen mit relativer Berechtigung, darauf, daß ihre Anhänger ausschließlich mit den entwickeltsten, zugespitztesten Formen der Widersprüchlichkeit operieren und die Übergangsformen vernachlässigen. Weiter ergibt sich erst aus der von uns vorgeschlagenen Vereinheitlichung der Reflexionsbestimmungen die Möglichkeit, die verschiedenen Erscheinungsweisen einer so gefaßten Dialektik für die verschiedenen Seinsniveaus, ihrer ontologischen Beschaffenheit entsprechend, zu differenzieren. Auch hier ist das Ansehen der Dialektik dadurch herabgesetzt worden, daß teils dialektische Verhältnisse, die nur auf dem höchsten Seinsniveau in Erscheinung treten, unkritisch auf niedrigere Seinsformen angewendet wurden und zugleich immer wieder Versuche entstanden, die komplizierteren dialektischen Komplexe auf die einfacheren gedanklich zu reduzieren. Endlich bietet diese Einsicht eine gedankliche Handhabe dazu, Erkenntnistheorie von Ontologie richtig zu scheiden, die Abhängigkeit jener von dieser richtig zu bestimmen; indem der erkenntnismäßige Übergang vom Verstand zur Vernunft als Folge der objektiven Dialektik von Wesen und Erscheinung dargestellt wird, indem die ontologische Priorität der dialektisch strukturierten Komplexe vor ihren Elementen, Bestandteilen etc. diese erkenntnismäßige Umstellung im Interesse der möglichst adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit erzwingt. In den Reflexionsbestimmungen tritt in der Geschichte der Philosophie zum ersten Male diese ontologische Priorität der Komplexe ins klare Licht.

Damit hängt zusammen, was Hegel selbst nur genial geahnt, aber konsequent nie durchgeführt hat, daß Subjekt und Objekt ebenfalls Reflexionsbestimmungen sind, die als solche nur auf dem Niveau des gesellschaftlichen Seins wirklich werden. Diese Ahnung ist der Wahrheitskern, der in Hegels unmittelbar verkündeten Entwicklungsontologie steckt: nämlich der Versuch, die Entstehung aller Reflexionsbestimmungen in einer universal (kosmisch) historischen Ableitung zu erfassen. Man muß nur seine Darstellung, vor allem in der »Phänomenologie«, mit ihren Vorgängern vergleichen, um dies zu sehen. Bei Descartes oder Spinoza wurde diese Reflexionsbestimmung auf dem Niveau der unmittelbaren Gegebenheit entzweigerissen (Denken und Ausdehnung), bei Kant entsteht eine erkenntnistheoretische Subjektivierung der ontologischen Objektswelt, und wenn Schelling die Natur als unbewußt der bewußten Geschichte gegenüberstellt, projiziert er in der Form des Unbewußten das Bewußtsein doch in die Natur hinein, um es von dort sophistisch herauszuentwickeln. Wir werden sehen, daß die Verwandlung von Hegels Ahnung in Erkenntnis für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins entscheidend wichtig werden wird.

Zum Abschluß sei nur in aller Kürze darauf hingewiesen, daß die Klärung des Charakters und des Wirkungsbereichs der Reflexionsbestimmungen auch ein Erhellen des vielgebrauchten, sehr populären, aber selten analysierten Begriffs der Aufhebung der Widersprüche mit sich bringen kann. Man muß, so glauben wir, zwischen Aufheben im Bereich der Wirklichkeit selbst und in dem ihrer bloßen Erkenntnis genau unterscheiden, obwohl in beiden Fällen von ontologischen Seinsverhältnissen die Rede ist. Bestimmen nämlich die Reflexionsbestimmungen eine konkrete Dimension innerhalb eines Seinskomplexes – man denke etwa an Form-Inhalt –, so kann ihr Aufheben nur erkenntnismäßig sein, ein Sich-Erheben des Bewußtseins vom Standpunkt des Verstandes zu dem der Vernunft, zu der Einsicht in den wirklichen dialektischen Zusammenhang. Ein ontologisches Aufheben solcher Reflexionsbestimmungen ist unmöglich, denn bei einer de facto Aufhebung einer wirklich gegebenen Gegenständlichkeit wird sich das Verhältnis Form-Inhalt in der neuen Gegenständlichkeit (oder in den so entstehenden neuen Gegenständlichkeiten), mit entsprechenden Variationen, doch bloß erneuern, es wird immer wieder ein Form-Inhalt-Verhältnis entstehen. (Natürlich bleibt das konkrete Studium der neuen Form-Inhalt-Verhältnisse eine wichtige wissenschaftliche Frage.)

Freilich können auch reale Gegenständlichkeitskomplexe, darunter auch Prozesse, im Verhältnis von Reflexionsbestimmungen zueinander stehen, von so zusammengeordneten, einander real widerstreitenden Naturkräften bis zu den koordiniert gegensätzlichen Klassen in der Gesellschaft. Hier ist sowohl das stets relative, durch die Dynamik der Widersprüche bestimmte Gleichgewicht und seine Aufhebung wie die totale oder partiale Aufhebung des einen Komplexes durch den anderen möglich, und diese Aufhebung erfolgt in der Wirklichkeit, ändert also in mehr oder weniger radikaler Weise die Wirklichkeit selbst, wovon

wieder die Proportion von Vernichten und Aufbewahren im Akt (im Prozeß) der Aufhebung realiter, ontologisch abhängt. Während also die gedankliche Aufhebung allgemein theoretischen Charakters ist, wie die Einsicht in das Verhältnis von Form und Inhalt – was natürlich nie davon dispensieren darf, im gegebenen Fall die jeweilige konkrete Beschaffenheit der betreffenden Reflexionsbestimmungen konkret zu untersuchen –, wird die reale Aufhebung in der Natur von der gesetzmäßigen Wechselwirkung von Komplexen vollzogen, die, auch wenn sie notwendig ist, nur eine »blinde« Notwendigkeit sein kann, während im gesellschaftlichen Sein das gesellschaftliche Bewußtsein, das falsche ebenso wie das wahre, in die Reihe der realen Komponenten der Aufhebung tritt. Eine wahrheitsgemäße Erkenntnis der zur Aufhebung oder von ihr weg drängenden Komplexe kann also unter bestimmten Umständen eine ontologisch reale Komponente im Prozeß der Aufhebung werden. Natürlich kann die Erkenntnis der Naturprozesse ebenfalls zu realen Aufhebungen von Komplexen führen; von der Wissenschaft der Struktur des Atoms bis zum Züchten von Lebewesen läuft eine solche Reihe von realen Aufhebungen. Indem die Erkenntnis ein aktives Eingreifen in ihre Dialektik veranlaßt, spielt sich der Prozeß auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ab, wobei freilich das richtige Erfassen der Naturdialektik die unumgängliche Voraussetzung bildet. Der ganzen Struktur des Hegelschen Systems entsprechend tritt darin diese ontologisch sehr wichtige Differenz nie in wirklicher Klarheit hervor, sie wird vielmehr, weitaus stärker als die Kategorienlehre selbst, von der logizistischen Darstellungsweise des Systems unkenntlich gemacht.

IV. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx

»Die Kategorien« sind »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«.

Marx

1. *Methodologische Vorfragen*

Versucht man Marx' Ontologie theoretisch zusammenzufassen, so gerät man in eine etwas paradoxe Situation. Einerseits muß jeder unbefangene Marxleser merken, daß alle seine konkreten Aussagen, ohne Modevorurteile richtig verstanden, letzten Endes als direkte Aussagen über ein Sein, also rein ontologisch, gemeint sind. Andererseits findet man bei ihm keine selbständige Behandlung ontologischer Probleme; eine Stellungnahme zur Bestimmung ihres Platzes im Denken, ihrer Abgrenzung von Erkenntnistheorie, Logik etc. wird von ihm nirgends systematisch oder systematisierend unternommen. Diese innerlich zusammengehörige Doppelseitigkeit hängt zweifellos mit seinem dezidierten, allerdings schon von Anfang an kritischen, Ausgehen von der Hegelschen Philosophie zusammen. In dieser besteht, wie wir gesehen haben*, eine vom Systemgedanken aus bestimmte Einheit von Ontologie, Logik und Erkenntnistheorie; Hegels Begriff der Dialektik beinhaltet simultan mit ihrer eigenen Setzung eine solche Vereinigung bis zur Tendenz wechselseitiger Verschmelzung. Es ist also nur natürlich, daß der junge Marx in seinen noch von Hegel bestimmten ersten Schriften zu keiner direkten und bewußten ontologischen Fragestellung kommen konnte. Diese negative Tendenz wird, glauben wir, durch jene Zweideutigkeit des Hegelschen objektiven Idealismus verstärkt, die erst viel später, insbesondere von Engels und Lenin, ans Licht gebracht wurde. Während nämlich in der bewußten Loslösung von Hegel sowohl Marx wie Engels, mit vollem Recht, den schroffen, ausschließenden Gegensatz des Hegelschen Idealismus zu dem von ihnen erneuerten Materialismus darstellerisch wie polemisch in den Mittelpunkt stellten, hoben sie später die im objektiven Idealismus latent wirksamen materialistischen Tendenzen energisch hervor. So spricht Engels im »Feuerbach« über den »auf den Kopf gestellten Materialismus« Hegels[1], so Lenin wiederholt über Anläufe zum Materialismus in dessen »Logik«[2]. Es muß freilich

* Vgl. Kapitel III.
1 Engels: Feuerbach, Wien-Berlin 1927, S. 31; MEW 21, S. 277.
2 Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien-Berlin 1932, S. 87, 110, 138.

ebenso festgestellt werden, daß Marx, auch in der schärfsten Polemik gegen linke Hegelianer wie Bruno Bauer und Stirner, deren Idealismus nie mit dem Hegelschen identifiziert hat.

Zweifellos hatte die Wendung, die Feuerbach im Auflösungsprozeß der Hegelschen Philosophie vollzog, ontologischen Charakter, denn in ihr wurde zum erstenmal in der deutschen Entwicklung Idealismus und Materialismus offen, breit und tief wirksam konfrontiert. Sogar die später aufgedeckten Schwächen in seiner Position, z. B. die Beschränkung auf das abstrakte Verhältnis von Gott und Mensch, trugen dazu bei, die ontologische Fragestellung schroff und deutlich bewußt zu machen. Diese Wirkung ist beim jungen Engels, der aus seinen philosophisch wenig klaren Anfängen beim »Jungen Deutschland« sich zum linken Hegelianer entwickelte, am plastischsten sichtbar; hier vernimmt man, wie radikal die ontologische Neuorientierung, die von Feuerbach ausging, ursprünglich gewirkt hat. Daß, wenn man von Gottfried Keller und den russischen revolutionären Demokraten absieht, auf die Dauer bloß eine abgeschwächte Erneuerung des Materialismus des 18. Jahrhunderts herauskam, ändert an der Intensität des Ursprungs nichts. Doch gerade bei Marx ist von einer derartigen Erschütterung wenig sichtbar. Die Dokumente zeigen eine verständnisvolle und freudige Anerkennung, die jedoch stets Kritik bleibt und kritische Weiterbildung fordert. Das ist in frühen Briefen (schon 1841) sichtbar, erhält dann – mitten im Kampf gegen den Idealismus der Hegelianer – in der »Deutschen Ideologie« eine völlig eindeutige Fassung: »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.«[3] Das Marxsche Urteil über Feuerbach ist also stets doppelseitig: Anerkennung seiner ontologischen Wendung als der einzigen ernsthaften philosophischen Tat dieser Zeit und zugleich die Feststellung seiner Grenze, daß nämlich der Feuerbachsche deutsche Materialismus die Ontologie des gesellschaftlichen Seins als Problem überhaupt nicht bemerkte. Darin äußert sich nicht nur die philosophische Klarsicht und Universalität von Marx; diese Stellungnahme wirft auch ein Licht auf seine frühere Entwicklung, auf die Zentralstelle, die die ontologischen Probleme des gesellschaftlichen Seins in ihr einnahmen.

Deshalb ist ein Blick auf seine Dissertation lehrreich. Er kommt hier auf die Kantsche logisch-erkenntnistheoretische Kritik am ontologischen Beweis des Daseins Gottes zu sprechen und wendet ein: »Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* – z. B. der ontologische Beweis heißt nichts als: ›was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung

3 MEGA, I/5, S. 34; MEW 3, S. 45.

für mich‹, das wirkt auf mich, und in diesem Sinne haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird *wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.*«[4] Hier werden bereits höchst wichtige Momente des Marxschen Denkens sichtbar. Dominierend zeigt sich die gesellschaftliche Wirklichkeit als letzthinniges Kriterium für das gesellschaftliche Sein oder Nichtsein einer Erscheinung, wodurch freilich eine breite und tiefe Problematik enthüllt wird, die der junge Marx damals noch nicht methodologisch bewältigen konnte. Denn einerseits folgt aus dem Gesamtgeist der Dissertation, daß er die Existenz keinerlei Gottes zugibt; andererseits soll aus der tatsächlichen historischen Wirksamkeit bestimmter Gottesvorstellungen eine Art ihres gesellschaftlichen Seins folgen. Er wirft also bereits hier ein Problem auf, das später beim zum Ökonomen und Materialisten gewordenen Marx eine wichtige Rolle spielen wird: nämlich die gesellschaftlich-praktische Funktion bestimmter Bewußtseinsformen, einerlei ob sie, allgemein ontologisch, richtig oder falsch sind. Diese für die spätere Entwicklung des Marxschen Denkens wichtigen Gedankengänge werden durch seine Kantkritik interessant ergänzt. Kant bekämpft den sogenannten ontologischen Beweis logisch-erkenntnistheoretisch, indem er jede notwendige Verbindung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit zerschneidet, indem er jeden ontologisch relevanten Charakter des Inhalts überhaupt leugnet. Der junge Marx protestiert nun – wieder im Namen der ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins – dagegen und weist geistvoll darauf hin, daß unter bestimmten Umständen die hundert eingebildeten Taler sehr wohl eine gesellschaftliche Seinsrelevanz erlangen können. (In der späteren Ökonomie von Marx erscheint diese Dialektik zwischen ideellem und reellem Geld als wichtiges Moment der Beziehung des Geldes als Zirkulationsmittel zu seiner Funktion als Zahlungsmittel.)

Bei der Behandlung Hegels haben wir bereits darauf hingewiesen, daß Marx im Namen der konkreten seinshaften Eigenart der gesellschaftlichen Gebilde ihre konkret-seinshafte (ontologische) Untersuchung fordert, dagegen Hegels Methode, solche Zusammenhänge aufgrund logischer Schemata darzustellen, ablehnt.

4 MEGA I/1, 1. S. 80; MEW Ergänzungsband 1, S. 370.

Damit zeichnet sich im Entwicklungsweg des jungen Marx deutlich eine Richtung auf zunehmende Konkretisierung der gesellschaftlich seienden Gebilde, Zusammenhänge etc. ab, die in seinen ökonomischen Studien gerade philosophisch ihren Wendepunkt erreicht. Diese Tendenzen finden ihren ersten adäquaten Ausdruck in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, deren bahnbrechende Originalität nicht zuletzt darauf beruht, daß dort zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie die Kategorien der Ökonomie als die der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens erscheinen und dadurch eine ontologische Darstellung des gesellschaftlichen Seins auf materialistischer Grundlage möglich machen. Die Ökonomie als Zentrum der Marxschen Ontologie bedeutet jedoch keineswegs einen »Ökonomismus« des Weltbilds. (Der tritt erst bei seinen Epigonen, die keine Ahnung mehr von der philosophischen Methode von Marx hatten, ein und trug viel dazu bei, den Marxismus philosophisch zu verwirren und zu kompromittieren.) Marx' philosophische Entwicklung zum Materialismus kulminiert in dieser Wendung zur Ökonomie; ob und wieweit dabei Feuerbach eine wichtige Rolle gespielt hat, ist nicht eindeutig feststellbar, obwohl Marx sicherlich mit Feuerbachs naturphilosophisch-ontologischen und antireligiösen Anschauungen im Prinzip sofort einverstanden war. Es ist aber ebenso sicher, daß er auch auf diesen Gebieten sehr rasch kritisch über ihn hinausging: naturphilosophisch, indem er immer scharf gegen die herkömmliche, auch bei Feuerbach unüberwundene Trennung von Natur und Gesellschaft Stellung nahm und die Naturprobleme immer vorwiegend vom Standpunkt ihrer Wechselbeziehung mit der Gesellschaft betrachtete. Der Gegensatz zu Hegel spitzt sich darum bei ihm noch stärker zu, als bei Feuerbach selbst. Marx anerkennt nur eine einzige Wissenschaft, die der Geschichte, die sich sowohl auf die Natur wie auf die Welt der Menschen bezieht.[5] In der Frage der Religion, indem er sich nicht mit der abstrakt-kontemplativen Beziehung Mensch–Gott begnügte und der bloßen, wenn auch der Intention nach materialistischen, Ontologie Feuerbachs die Forderung einer konkreten und materialistischen Einbeziehung aller menschlichen Lebensverhältnisse, vor allem der gesellschaftlich-geschichtlichen entgegenstellte. Hier erhält das Naturproblem eine völlig neue ontologische Beleuchtung.

Indem Marx die Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens zum Zentralproblem macht, erscheint sowohl beim Menschen selbst wie bei allen seinen Objekten, Beziehungen, Verhältnissen etc. als doppelte Bestimmung eine unaufhebbare Naturbasis und deren ununterbrochene gesellschaftliche Umfor-

5 MEGA I/5, S. 567; MEW 5, S. 18.

mung. Wie überall bei Marx ist auch hier die Arbeit die zentrale Kategorie, in der sich alle anderen Bestimmungen schon in nuce zeigen: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«[6] Durch die Arbeit entsteht eine doppelte Transformation. Einerseits wird der arbeitende Mensch selbst durch seine Arbeit verwandelt, er wirkt auf die äußere Natur und verändert zugleich seine eigene, entwickelt »die in ihr schlummernden Potenzen« und unterwirft ihre Kräfte »seiner eignen Botmäßigkeit«. Andererseits werden die Naturgegenstände, Naturkräfte in Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstände, Rohstoffe etc. verwandelt. Der arbeitende Mensch »benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen«. Die Naturgegenstände bleiben dabei insofern an sich das, was sie naturhaft waren, als ihre Eigenschaften, Beziehungen, Verhältnisse etc. objektiv, vom menschlichen Bewußtsein unabhängig existieren und nur durch richtiges Erkanntwerden, durch die Arbeit in Bewegung gesetzt, nutzbar gemacht werden können. Dieses Nutzbarmachen ist aber ein teleologischer Prozeß: »Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[7] Über die ontologische Bedeutung der Arbeitsteleologie werden wir in einem eigenen Kapitel des zweiten Teils ausführlich sprechen. Hier kommt es nur darauf an, den Ausgangspunkt der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins in ihren allerallgemeinsten Zügen zu charakterisieren.

Dabei sind folgende Momente besonders hervorzuheben. Vor allem: Das gesellschaftliche Sein setzt im ganzen und in allen Einzelprozessen das Sein der unorganischen und der organischen Natur voraus. Das gesellschaftliche Sein kann nicht als unabhängig vom Natursein als sein ausschließender Gegensatz aufgefaßt werden, wie das ein großer Teil der bürgerlichen Philosophie mit Bezug auf die sogenannten »geistigen Gebiete« tut. Ebenso energisch schließt die Ontologie des gesellschaftlichen Seins von Marx eine einfache, vulgärmaterialistische Übertragung der Naturgesetze auf die Gesellschaft aus, wie das z. B. zur Zeit des

6 Marx: Das Kapital I, 5. Auflage, Hamburg 1903, S. 9; MEW 23, S. 57.
7 Ebd., S. 140, 141, 142; ebd., S. 192, 194, 193.

»sozialen Darwinismus« Mode war. Die Gegenständlichkeitsformen des gesellschaftlichen Seins wachsen im Laufe des Entstehens und der Entfaltung der sozialen Praxis aus dem naturhaften Sein heraus und werden immer ausgesprochener gesellschaftlich. Dieses Wachstum ist freilich ein dialektischer Prozeß, der mit einem Sprung beginnt, mit der teleologischen Setzung in der Arbeit, wozu es in der Natur keine Analogie geben kann. Der ontologische Sprung wird dadurch nicht aufgehoben, daß es sich in der Wirklichkeit um einen sehr langwierigen Prozeß mit unzähligen Übergangsformen handelt. Mit dem Akt der teleologischen Setzung in der Arbeit ist das gesellschaftliche Sein an sich da. Der historische Prozeß seiner Entfaltung beinhaltet freilich das höchst wichtige Verwandeln dieses Ansichseins in ein Fürsichsein, damit das tendenzielle Überwinden der bloß naturhaften Seinsformen und -inhalte in immer reinere, eigentlichere Formen und Inhalte der Gesellschaftlichkeit.

Die teleologische Setzungsform als materielle Veränderung der materiellen Wirklichkeit bleibt ontologisch etwas grundsätzlich Neues. Sie muß seinsmäßig natürlich aus ihren Übergangsformen genetisch abgeleitet werden. Diese können jedoch auch ontologisch nur dann richtig interpretiert werden, wenn man ihr Resultat, die zu sich selbst gekommene Arbeit, ontologisch richtig versteht und diese Genesis, die selbst kein teleologischer Prozeß ist, von ihrem Resultat aus zu verstehen sucht. Das ist nicht nur in diesem fundierenden Verhältnis der Fall. Marx betrachtet konsequenterweise diese Art des Begreifens für die Gesellschaft als generelle Methode: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneteren Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.«[8] Marx protestiert in den auf die angeführte Stelle folgenden Bemerkungen gegen jedes »Modernisieren«, gegen jedes Hineintragen von Kategorien einer entwickelteren Stufe in eine primitivere. Das ist aber bloße Abwehr gegen naheliegende, oft vorkommende

8 Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939–1941 (bzw. Berlin 1953), S. 25 f.

Mißverständnisse. Das Wesentliche in dieser methodologischen Einsicht bleibt jedoch die genaue Trennung der an sich seienden Wirklichkeit als Prozeß von den Wegen ihrer Erkenntnis. Die idealistische Illusion Hegels entsteht, wie wir in Marx' Kritik noch ausführlicher sehen werden, gerade daraus, daß der ontologische Prozeß des Seins und Entstehens selbst dem erkenntnismäßig notwendigen Prozeß des Begreifens allzusehr angenähert wird, ja daß in diesem ein Ersatz, sogar eine ontologisch höhere Form von jenem erblickt wird.

Wenn wir nun nach diesem notwendigen Exkurs zum ontologischen Verhältnis von Natur und Gesellschaft zurückkehren, so finden wir, daß die Kategorien und Gesetze der Natur, sowohl der organischen wie der unorganischen, eine letzten Endes (im Sinne der fundamentalen Änderung ihres Wesens) unaufhebbare Basis der gesellschaftlichen Kategorien bilden. Nur auf Grundlage der wenigstens unmittelbar richtigen Erkenntnis der realen Eigenschaften der Dinge und Prozesse kann die teleologische Setzung in der Arbeit ihre umwandelnde Funktion erfüllen. Daß dabei vollkommen neue Gegenständlichkeitsformen entstehen, die in der Natur keinerlei Analogien haben können, ändert an diesem Tatbestand nichts. Auch wenn der Naturgegenstand unmittelbar naturhaft zu bleiben scheint, ist schon seine Funktion als Gebrauchswert etwas der Natur gegenüber qualitativ Neues, und mit der gesellschaftlich objektiven Setzung des Gebrauchswerts entsteht im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung der Tauschwert, in welchem, wenn man ihn isoliert betrachtet, jede naturhafte Gegenständlichkeit verschwindet, der, wie Marx sagt, eine »gespenstige Gegenständlichkeit«[9] erhält. Marx sagt einmal ironisch gegen gewisse Ökonomen: »Bisher hat noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt.«[10] Andererseits setzt jedoch auch jede solche rein gesellschaftliche Gegenständlichkeit, gleichviel ob nahe oder weit vermittelt, gesellschaftlich transformierte Naturgegenständlichkeiten voraus (kein Tauschwert ohne Gebrauchswert etc.), so daß es zwar rein gesellschaftliche Kategorien gibt, ja ihr Ensemble macht erst die Eigenart des gesellschaftlichen Seins aus, dieses Sein wächst aber nicht nur in einem konkret-materiellen Prozeß seiner Genesis aus dem Natursein heraus, sondern reproduziert sich ständig in diesem Rahmen und kann sich – gerade ontologisch – nie vollständig von dieser Basis loslösen. Dabei muß der Ausdruck »nie vollständig« besonders hervorgehoben werden, denn die wesentliche Richtung im Sichausbilden des gesellschaftlichen Seins besteht gerade darin, rein naturhafte Bestimmungen durch ontologische Mischformen von Naturhaftigkeit und Gesellschaftlich-

9 Kapital 1, 4; MEW 23, S. 52.
10 Ebd., S. 49 f.; ebd., S. 98.

keit zu ersetzen (man denke bloß an die Haustiere) und die rein gesellschaftlichen Bestimmungen auf dieser Grundlage weiter zu entfalten. Die Haupttendenz des so entstehenden Entwicklungsprozesses ist die ständige, quantitative wie qualitative, Zunahme der rein oder vorwiegend gesellschaftlichen Komponenten, das »Zurückweichen der Naturschranke«, wie Marx zu sagen pflegt. Ohne diesen Fragenkomplex jetzt weiter zu analysieren, kann zusammenfassend schon gesagt werden: Die materialistische Wendung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins, zustande gekommen durch die Entdeckung der ontologischen Priorität der Ökonomie in ihm, setzt eine materialistische Ontologie der Natur voraus.

Diese unlösbare Einheit des Materialismus in Marx' Ontologie hängt nicht davon ab, wieweit es marxistischen Gelehrten gelungen ist, auf den verschiedenen Gebieten der Naturerkenntnis diese Zusammenhänge konkret und überzeugend darzulegen. Marx selbst hat von der einheitlichen Wissenschaft der Geschichte gesprochen, lange bevor diese selbst solche Tendenzen wirklich entfaltet hätte. Es ist natürlich nicht zufällig, daß Marx und Engels das Auftreten Darwins, bei manchen Vorbehalten, als »Grundlage für unsere Ansicht«[11] begrüßt haben, daß Engels sich für die astronomischen Theorien von Kant–Laplace begeisterte usw. Die Wichtigkeit eines weiteren zeitgemäßen Ausbaus des Marxismus in dieser Richtung kann natürlich nicht überschätzt werden. Hier mußte lediglich hervorgehoben werden, daß die Fundierung einer materialistischen Naturontologie, die Geschichtlichkeit, Prozeßartigkeit, dialektische Widersprüchlichkeit usw. in sich begreift, in der methodologischen Grundlegung der Marxschen Ontologie implizite enthalten ist. Diese Problemlage scheint uns dazu geeignet, in wenigen Worten den neuen Typus zu umreißen, den diese Konzeption von Marx in der Geschichte von Philosophie und Wissenschaft vorstellt. Marx hat nie den ausdrücklichen Anspruch erhoben, eine eigene philosophische Methode oder gar ein philosophisches System zu schaffen. In den vierziger Jahren bekämpft er philosophisch den Idealismus Hegels und insbesondere den immer subjektivistischer werdenden Idealismus seiner radikalen Schüler. Nach dem Zusammenbruch der 48er Revolution steht die Begründung einer Wissenschaft der Ökonomie im Mittelpunkt seiner Bestrebungen. Daraus ziehen viele Verehrer seiner philosophischen Frühschriften die Folgerung, er habe sich von der Philosophie abgewendet und sei »bloß« Fachökonom geworden. Das ist eine ganz voreilige, näher betrachtet völlig unhaltbare Folgerung. Sie stützt sich auf rein äußerliche Kennzeichen, auf die herrschende Methodologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die einen mechanisch starren Gegensatz zwischen Philosophie und positi-

11 Marx an Engels, 19. Dez. 1860, MEGA III/2; S. 533; MEW 30, S. 131.

ven Einzelwissenschaften statuiert und dabei die Philosophie selbst, durch ihre ausschließliche Begründung auf Logik und Erkenntnistheorie, zu einer Einzelwissenschaft degradiert. Von solchen Gesichtspunkten aus erschien der bürgerlichen Wissenschaft und den von ihr beeinflußten Betrachtungsweisen auch unter Anhängern des Marxismus die Ökonomie des reifen Marx als Einzelwissenschaft im Gegensatz zu den philosophischen Tendenzen seiner Jugendzeit. Und es gab später manche, die, vor allem unter der Wirkung des existentialistischen Subjektivismus, einen Gegensatz zwischen beiden Perioden von Marx' Wirksamkeit konstruierten.

Unsere späteren ausführlicheren Betrachtungen werden die Hinfälligkeit einer solchen Kontrastierung des jungen – philosophischen – Marx mit dem späteren reinen Ökonomen auch ohne ausgesprochene Polemik deutlich zeigen. Wir werden sehen, daß Marx nicht »weniger philosophisch« geworden ist, sondern im Gegenteil auf allen Gebieten seine philosophischen Anschauungen bedeutend vertieft hat. Man denke bloß an die – rein philosophische – Überwindung der Hegelschen Dialektik. Schon in seiner Jugend finden wir dazu wichtige Anläufe, insbesondere dort, wo er über die logizistisch verabsolutierte Widerspruchslehre hinauszukommen trachtet.[12] Die voreiligen Kritiker des Philosophen Marx übersehen zumeist u. a. jene Stelle im »Kapital«, wo Marx, allerdings auch hier von der Ökonomie ausgehend, die Formulierung einer ganz neuen Auffassung von der Aufhebung der Widersprüche gibt: »Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen. Es ist z. B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen andren fällt und ebenso beständig von ihm wegflieht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich ebensosehr verwirklicht als löst.«[13] Durch diese Auffassung der Widersprüchlichkeit, die rein ontologisch ist, erweist sich diese als permanenter Motor der bewegten Beziehung von Komplexen zueinander, von Prozessen, die aus solchen Beziehungen entstehen. Die Widersprüchlichkeit ist also nicht nur, wie bei Hegel, die Umschlagsform aus einem Stadium ins andere, sondern auch die treibende Kraft eines normalen Prozesses selbst. Damit wird natürlich das Umschlagen ins andere, die Krisenhaftigkeit gewisser Übergänge, ihre Sprunghaftigkeit keines-

12 Man denke an die bedeutende Stelle in seiner ersten Kritik Hegels, MEGA I/1, 1., S. 506 f.; MEW 1, S. 292 f.

13 Kapital 1, S. 69; MEW 23, S. 118 f.

wegs geleugnet. Ihre Erkenntnis erfordert jedoch das Aufdecken jener spezifischen Bedingungen, unter denen sie hervortreten müssen; sie sind nicht mehr »logische« Folgen einer abstrakten Widersprüchlichkeit überhaupt. Diese kann nämlich – das zeigt hier Marx mit großer Klarheit – auch Vehikel eines normal ablaufenden Prozesses sein; der Widerspruch erweist sich gerade dadurch als Seinsprinzip, daß er als Grundlage auch solcher Prozesse in der Wirklichkeit aufgefunden werden kann.

Bei ernsthafter Betrachtung kann man derartige Verzerrungen getrost beiseite schieben. Die ökonomischen Werke des reifen Marx sind zwar konsequent auf die Wissenschaftlichkeit der Ökonomie zentriert, haben aber mit der bürgerlichen Konzeption von Ökonomie als bloßer Einzelwissenschaft nichts zu tun: Diese isoliert die sogenannten rein ökonomischen Phänomene von den totalen Wechselbeziehungen des gesellschaftlichen Seins als Ganzen, analysiert sie in einer solchen künstlichen Isolierung, um – eventuell – das so herausgearbeitete Gebiet mit einem anderen ebenso künstlich isolierten (Recht, Soziologie etc.) abstrakt in Beziehung zu setzen, während die Marxsche Ökonomie immer von der Totalität des gesellschaftlichen Seins ausgeht und immer wieder in diese mündet. Wie bereits auseinandergesetzt, hat die zentrale und – streckenweise – oft immanente Behandlung ökonomischer Phänomene ihr Fundament darin, daß hier die letzten Endes entscheidend treibende Kraft der gesamten sozialen Entwicklung zu suchen und zu finden ist. Diese Ökonomie hat mit den gleichzeitigen und späteren Einzelwissenschaften nur den negativen Zug gemein, daß sie beide die apriorisch konstruktive Methode früherer Philosophen (darunter auch Hegels) ablehnen und einzig in den Tatsachen selbst, in deren Zusammenhängen die reale Grundlage für eine Wissenschaftlichkeit erblicken. Doch wenn zwei das gleiche tun, ist es nicht dasselbe. Zwar wird – in sehr ungenauer Weise – jedes Ausgehen von den Tatsachen, jedes Ablehnen abstrakt-konstruierter Zusammenhänge als Empirismus bezeichnet, aber dieser Ausdruck umfaßt, selbst im landläufigen Sinne, äußerst heterogene Einstellungen zu den Tatsachen. Der alte Empirismus war oft naiv ontologischen Charakters: ontologisch, indem er den unaufhebbaren Seinscharakter der gegebenen Tatsachen zum Ausgangspunkt nahm; naiv, indem er prinzipiell bei solchen unmittelbaren Gegebenheiten stehenblieb und die weiteren Vermittlungen, oft die entscheidenden ontologischen Zusammenhänge unbeachtet ließ. Erst in jenem Empirismus, der auf positivistischer oder gar neopositivistischer Grundlage zustande kam, verschwindet diese naive, unkritische Ontologie, um von abstrakt-konstruierten Manipulationskategorien abgelöst zu werden. Bei bedeutenden Naturforschern entwickelt sich die spontan-ontologische Einstellung zu dem, was die verschiedenen idealistischen Philosophien »naiven Realismus« genannt haben; er ist bei Gelehrten wie Boltzmann oder Planck gar nicht mehr naiv, unterscheidet innerhalb des konkreten Forschungsgebiets sehr genau den konkreten Realitätscharakter bestimmter Phänomene, Phänomengruppen etc.; zur Überwindung der Naivität fehlt »bloß« die philosophische Bewußtheit dessen, was in der eigenen Praxis faktisch verwirklicht wurde, so daß wissenschaftlich richtig erkannte Komplexe zuweilen mit einer ihnen völlig heterogenen Weltanschauung künstlich gekoppelt werden. In den Gesellschaftswissenschaften gibt es seltener Beispiele eines »naiven Realismus«; Erklärungen, sich nur an die Tatsachen zu halten, führen meist zu flachen Neuauflagen des Empirismus, das pragmatische Kleben an der unmittelbar gegebenen Faktizität schaltet wichtige, tatsächlich existierende, aber weniger unmittelbar gegebene Zusammenhänge aus der Gesamtauffassung aus und führt damit oft objektiv zur Verfälschung der fetischisiert vergöttlichten Tatsachen.

Erst durch solche Abgrenzung nach allen Richtungen wird es möglich, die ökonomischen Schriften von Marx auf ihren ontologischen Charakter hin angemessen darzustellen. Sie sind unmittelbar Werke der Wissenschaft, keineswegs die der Philosophie. Aber ihr wissenschaftlicher Geist ist durch die Philosophie hindurchgegangen und hat sie nie hinter sich gelassen, so daß jede Feststellung einer Tatsache, jede Erkenntnis eines Zusammenhangs nicht bloß auf die unmittelbar faktische Richtigkeit hin kritisch durchgearbeitet, vielmehr davon ausgehend und zugleich darüber hinausgehend jede Faktizität ununterbrochen auf ihren echten Seinsgehalt, auf ihre ontologische Beschaffenheit hin untersucht wurde. Die Wissenschaft wächst aus dem Leben heraus, und im Leben selbst – gleichviel ob wir es wissen oder wollen – müssen wir uns spontan ontologisch verhalten. Der Übergang zur Wissenschaftlichkeit kann diese unausweichliche Tendenz des Lebens bewußter und kritischer machen, aber auch abschwächen, ja verschwinden lassen. Die Marxsche Ökonomie ist von einem wissenschaftlichen Geist durchdrungen, der auf ein solches Bewußt- und Kritischwerden im ontologischen Sinn nie verzichtet, ihn vielmehr als ständig wirksamen kritischen Maßstab bei der Feststellung jeder Tatsache, jeden Zusammenhangs in Bewegung setzt. Ganz allgemein gesprochen handelt es sich also um eine Wissenschaftlichkeit, die die Verbindung mit der spontan ontologischen Einstellung des Alltagslebens nie verliert, sie im Gegenteil stets kritisch reinigt und höherentwickelt und die jeder Wissenschaft notwendig zugrunde liegenden ontologischen Bestimmungen bewußt herausarbeitet. Gerade hier setzt sie sich klar in Gegensatz zu jeder – logisch oder anderswie – konstruierenden Philosophie. Die kritische Abwehr der in der Philosophie entstandenen falschen Ontologien bedeutet aber keinesfalls ein prinzipiell antiphilosophisches Verhalten dieser Wissenschaftlichkeit. Im Gegen-

teil. Es handelt sich um ein bewußt kritisches Zusammenarbeiten der spontanen Ontologie des Alltagslebens mit der wissenschaftlich und philosophisch richtig bewußten. Die Marxsche Wendung gegen die idealistisch-philosophisch abstrakten, die Wirklichkeit vergewaltigenden Konstruktionen ist ein historischer Spezialfall. Kritische Sichtung, kritische Ablehnung der zeitgenössischen Wissenschaft kann unter Umständen eine Hauptaufgabe dieses Bündnisses sein. So schreibt Engels mit Recht über die Lage im 17.–18. Jahrhundert: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.«[14] Mit völlig veränderten Inhalten ist eine derartige Kritik auch heute notwendig und aktuell: die Säuberung der Wissenschaften von neopositivistischen Vorurteilen, die sich nicht mehr vorwiegend auf das Gebiet der Philosophie im engeren Sinne beschränken, sondern auch die Wissenschaften selbst wesentlich deformieren.

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Probleme detailliert einzugehen. Wir wollten nur die Methode von Marx an einer freilich zentral wichtigen Frage deutlich machen. Gerade bei den Problemen des gesellschaftlichen Seins spielt das ontologische Problem des Unterschieds, des Gegensatzes und des Zusammenhangs von Erscheinung und Wesen eine ausschlaggebende Rolle. Schon im Alltagsleben verdecken oft Erscheinungen das Wesen ihres eigenen Seins, statt es zu erhellen. Unter günstigen historischen Bedingungen kann die Wissenschaft hier eine große Reinigung vollziehen; so in der Renaissance, in der Aufklärung. Es können jedoch geschichtliche Konstellationen eintreten, in denen der Prozeß sich in entgegengesetzter Richtung vollzieht: Richtige Ansätze oder selbst nur Ahnungen des Alltagslebens können durch die Wissenschaft verdunkelt, ins Unrichtige umgebogen werden. (N. Hartmanns fruchtbare Intuition von der »intentio recta« leidet, wie wir früher gezeigt haben, vor allem daran, daß er diesen ganzen, höchst wichtigen Prozeß nicht zur Kenntnis nimmt.) Daß solche Entstellungen auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins noch häufiger und stärker als auf dem der Natur zur Geltung kommen, hat bereits Hobbes klar gesehen; er hat auch zugleich auf die Ursache, die Rolle des interessierten Handelns, hingewiesen.[15] Natürlich kann ein solches Interesse auch bei Naturproblemen, vor allem in bezug

14 Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft – Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe), Moskau-Leningrad 1935, S. 486; MEW 20, S. 315.

15 Hobbes: Leviathan 1, Zürich-Leipzig 1936, S. 143.

auf ihre weltanschaulichen Konsequenzen, vorliegen; es genügt, an die Diskussionen über Kopernikus oder Darwin zu erinnern. Da jedoch das interessierte Handeln einen wesentlichen, nicht eliminierbaren seinsmäßigen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet, bekommt ihre die Tatsachen, ihren ontologischen Charakter, entstellende Wirkung einen qualitativ bedeutsamen neuen Akzent; ganz abgesehen davon, daß diese ontologischen Entstellungen das Ansichsein der Natur selbst überhaupt nicht berühren, während sie im gesellschaftlichen Sein – als Entstellungen – zu dynamisch wirksamen Momenten der an sich seienden Totalität erwachsen können.

Darum ist der Ausspruch von Marx: »alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«[16], für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins außerordentlich wichtig. Der Satz ist an und für sich allgemein ontologisch, bezieht sich also sowohl auf Natur wie Gesellschaft. Es wird aber später zu zeigen sein, daß das Verhältnis von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein, infolge seiner untrennbaren Gebundenheit an die Praxis, neue Züge, neue Bestimmungen aufzeigt. Ich führe hier nur ein Beispiel an: Es ist ein wichtiger Teil dieses Verhältnisses, daß in jedem – relativ – abgeschlossenen Prozeß das Resultat den Prozeß seiner eigenen Genesis unmittelbar verschwinden läßt. Die wissenschaftlichen Fragestellungen entstehen in sehr vielen Fällen so, daß die unmittelbare, fertig scheinende Abgeschlossenheit des Produkts gedanklich gekündigt und es nunmehr in seiner – unmittelbar erscheinungsmäßig nicht wahrnehmbaren – Prozeßhaftigkeit sichtbar gemacht wird. (Ganze Wissenschaften, wie z. B. die Geologie, sind aus solchen Fragestellungen entstanden.) Im Bereich des gesellschaftlichen Seins ist jedoch der Entstehungsprozeß ein teleologischer. Das hat zur Folge, daß sein Produkt nur dann die Erscheinungsform als fertiges abgeschlossenes Produkt annimmt und die eigene Genesis unmittelbar verschwinden läßt, wenn das Ergebnis der Zielsetzung entspricht, sonst weist gerade sein Unvollständigsein direkt auf den Entstehungsprozeß zurück. Ich habe absichtlich ein höchst primitives Beispiel gewählt. Die Eigenart der Beziehung von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein reicht bis zum interessierten Handeln, und wenn dieses, was zumeist der Fall ist, auf Interessen gesellschaftlicher Gruppen beruht, kann die Wissenschaft leicht aus ihrer kontrollierenden Rolle herausfallen und zum Organ des Verdeckens, des Verschwindenlassens des Wesens werden, ganz in dem Sinn, den bereits Hobbes erkannt hat. Es ist deshalb kein Zufall, daß die Marxsche Feststellung über Wissenschaft und Erscheinungs-Wesen im Rahmen einer Kritik der Vulgäröko-

16 Kapital, III/2, 2. Auflage, Hamburg 1904, S. 352; MEW 25, S. 825.

nomen geschrieben wurde: in der Polemik gegen seinsmäßig absurd aufgefaßte und interpretierte Erscheinungsformen, die die wirklichen Zusammenhänge völlig verdrängen. Die philosophische Feststellung von Marx hat also hier die Funktion einer ontologischen Kritik falscher Vorstellungen, einer wissenschaftlichen Gewissenserweckung zwecks gedanklicher Wiederherstellung der echten, an sich seienden Wirklichkeit.

Diese Art der gedanklichen Darstellung ist typisch für den inneren Aufbau der Werke des reifen Marx. Es ist ein Aufbau völlig neuen Charakters: eine Wissenschaftlichkeit, die im Prozeß der Verallgemeinerung dieses Niveau nie verlassen will, aber trotzdem in jeder einzelnen Tatsachenfeststellung, in jeder gedanklichen Wiedergabe eines konkreten Zusammenhangs stets die Totalität des gesellschaftlichen Seins sichtet und von diesem aus die Realität und die Bedeutung eines jeden Einzelphänomens abwägt; eine ontologisch-philosophische Betrachtung der an sich seienden Wirklichkeit, die nie mit einer Verselbständigung von Abstraktionen über den Phänomenen des Werks schwebt, vielmehr nur deswegen, kritisch und selbstkritisch, sich die höchste Bewußtseinsstufe erkämpft hat, um jedes Seiende in der gerade ihm spezifischen, gerade ihm eigenen Seinsform ganz konkret erfassen zu können. Wir glauben: Marx hat hier eine neue Form sowohl der allgemeinen Wissenschaftlichkeit wie der Ontologie geschaffen, die dazu bestimmt ist, in der Zukunft die, bei allem Reichtum an neu entdeckten Tatsachen, tief problematische Beschaffenheit der modernen Wissenschaftlichkeit zu überwinden. In den Hegelkritiken der Klassiker des Marxismus steht immer der Kampf gegen seinen Systemgedanken obenan. Mit großem Recht; denn gerade darin konzentrieren sich alle jene Tendenzen der Philosophie, die Marx am entschiedensten verwirft. So enthält das System als Ideal der philosophischen Synthese vor allem das Prinzip der Vollendung und der Abgeschlossenheit, Gedanken, die mit der ontologischen Geschichtlichkeit eines Seins von vornherein unvereinbar sind und schon bei Hegel selbst unlösbare Antinomien hervorriefen. Eine solche gedanklich-statische Einheit entsteht aber notwendigerweise dadurch, daß die Kategorien in einem bestimmten hierarchischen Zusammenhang geordnet werden. Auch das Streben nach einer solchen hierarchischen Ordnung widerspricht der ontologischen Konzeption von Marx. Nicht als ob ihm der Gedanke der Über- und Unterordnung fremd geblieben wäre; wir haben bereits bei der Darstellung Hegels darauf hingewiesen, daß gerade Marx in der Behandlung der Wechselwirkung das übergreifende Moment einführt.

Eine Systemhierarchie ist jedoch nicht nur eine ein für allemal bestehende, sie muß auch, um die Kategorien in einen endgültigen Zusammenhang einzufügen, diese – selbst um den Preis einer inhaltlichen Verarmung oder Vergewaltigung – homogen

machen, möglichst auf eine Dimension der Zusammenhänge reduzieren. Denker mit echt ontologischem Sinn für den Reichtum und für die Vielfältigkeit in der dynamischen Struktur der Wirklichkeit werden ihr Interesse gerade auf jene Relationsarten konzentrieren, die in keinem System adäquat unterzubringen sind. Eben darin hat aber diese Opposition gegen die Systematisierung einen gerade entgegengesetzten Charakter wie der ebenfalls antisystematische Empirismus. Wir erkannten in diesem früher zuweilen einen naiven Ontologismus, d. h. eine instinktive Achtung vor der Realität des unmittelbar Erscheinenden, für die Einzeldinge und leicht wahrnehmbare Oberflächenverhältnisse. Weil hier diese Beziehung zur Wirklichkeit eine, wenn auch echte, so doch bloß peripherische ist, kann der Empirist sich leicht, wenn er sich nur ein wenig über sein spontan vertrautes Gebiet hinauswagt, in die phantastischsten intellektuellen Abenteuer verwickeln.[17] Die Systemkritik, die wir meinen und die wir bei Marx bewußt entwickelt vorfinden, geht dagegen, mit den gesuchten Zusammenhängen selbst, von der Totalität des Seins aus und versucht diese in allen ihren verwickelten und vielfältigen Verhältnissen möglichst angenähert zu erfassen. Die Totalität ist aber hier keine formell-gedankliche, sondern die gedankliche Reproduktion des wirklich Seienden, die Kategorien sind keine Bausteine einer hierarchischen Systemarchitektur, sondern in Wahrheit »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«, Aufbauelemente von relativ totalen, realen, bewegten Komplexen, deren dynamische Wechselbeziehungen immer umfassendere Komplexe im extensiven wie im intensiven Sinne ergeben. Gegenüber der adäquaten Erkenntnis solcher Komplexe verliert die Logik ihre philosophisch führende Rolle; sie wird als Mittel zum Erfassen der Gesetzlichkeit reiner und darum homogener Gedankengebilde eine spezielle Wissenschaft wie jede andere. Die Rolle der Philosophie ist aber damit nur im Hegelschen Doppelsinne aufgehoben: Als ontologische Kritik des Seins für alle Arten der Phänomene bleibt sie, freilich ohne Anspruch auf Beherrschung und Unterwerfung der Phänomene und ihrer Zusammenhänge, das leitende Prinzip dieser neuen Wissenschaftlichkeit. Es ist deshalb kein Zufall, keine bloß von der wissenschaftsgeschichtlichen Lage hervorgebrachte Eigentümlichkeit, daß der reife Marx seine ökonomischen Werke nicht als Ökonomie, sondern »Kritik der politischen Ökonomie« betitelt. Natürlich bezieht sich das unmittelbar auf die – auch in dieser Hinsicht sehr wichtige – Kritik der bürgerlich ökonomischen Anschauungen; es liegt darin aber zugleich die hier betonte ununterbrochene immanent ontologische Kritik eines jeden Faktums, einer jeden Relation, eines jeden gesetzlichen Zusammenhangs.

17 Vgl. Dialektik der Natur, S. 707; MEW 20, S. 337.

Freilich entspringt dieses Neue nicht plötzlich wie Pallas Athene aus dem Kopf des Zeus. Es ist notwendig das Produkt einer langen, wenn auch sicher nicht gleichmäßigen Entwicklung. Im negativen Sinne führt die – oft spontane – Kritik an der die Wirklichkeit hierarchisch vergewaltigenden philosophischen Prinzipien auf solche Versuche hin. Bewußt und klar ausgesprochen bei Marx selbst, wo diese Kritik am durchdachtesten und formell vollendetsten System, am Hegelschen, zur Ausarbeitung des neuen Denkstils geführt hat. Es gab aber Anläufe auch im positiven Sinn, wo die Erkenntnis der primären Existenz großer Seinskomplexe bewußt zu werden beginnt, wo, in Verbindung mit der Kritik des idealistischen Systemgedankens, die neue Art, derartige Komplexe adäquat zu erfassen, aufdämmert. Wir glauben, einzelne Schriften von Aristoteles, vor allem die »Nikomachische Ethik«, sind bereits Experimente in dieser Richtung, wobei die Kritik an Platon die hier erwähnte negative Rolle spielt. Hierher gehört in der Renaissance der erste große wissenschaftliche Versuch, das gesellschaftliche Sein allseitig als Sein zu erfassen und die diese Seinserkenntnis hemmenden Systemprinzipien auszumerzen, der Versuch Machiavellis[18]; auch Vicos Streben, die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Welt ontologisch zu erfassen, gehört hierher. Aber erst in der Ontologie von Marx erhalten diese Tendenzen eine philosophisch reife, völlig bewußte Form.

Diese Gesamtauffassung, obwohl aus der materialistischen Kritik und Überwindung der Hegelschen Methode organisch entsprungen, war den herrschenden Tendenzen der Zeit derart fremd, daß sie als Methode weder von den Gegnern noch von den Anhängern verstanden werden konnte. Nach 1848, seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie, vor allem seit dem Siegeszug des Neukantianismus und des Positivismus, verschwindet jedes Verständnis für ontologische Probleme. Die Neukantianer entfernten sogar das unerkennbare Ding an sich aus der Philosophie, und für den Positivismus fiel die subjektive Wahrnehmung der Welt mit ihrer Wirklichkeit zusammen. Kein Wunder, daß für eine so beeinflußte öffentliche Meinung bei den Wissenschaftlern die Marxsche Ökonomie als reine Einzelwissenschaft galt, die aber in der Durchführung der »exakten« Arbeitsteilung, der »wertfreien« Darstellungsweise, der bürgerlichen methodologisch unterlegen scheinen mußte. Nicht allzu lange Zeit nach Marx' Tod stand auch die überwiegende Mehrzahl der erklärten Marx-Anhänger philosophisch unter dem Einfluß solcher Strömungen. Soweit eine marxistische Orthodoxie bestand, bestand ihr Inhalt im wesentlichen aus zu radikalen Schlagworten erstarrten einzelnen, oft mißverstandenen Feststellungen und Folgerungen von Marx; so entwickelte sich z. B. mit Hilfe Kautskys die angebliche Gesetzmäßigkeit der absoluten Verelendung. Umsonst versuchte Engels, vor allem in brieflichen Kritiken und Ratschlägen, diese Starrheit aufzulockern und zur eigentlichen Dialektik zurückzuführen. Es ist sehr charakteristisch, daß diese Briefe zuerst von Bernstein mit der Absicht veröffentlicht wurden, die revisionistischen Tendenzen unter den Marxisten zu stärken. Daß die von Engels geforderte dialektische Geschmeidigkeit, die Ablehnung der erstarrten Vulgarisierung, so aufgefaßt werden konnte, zeigt, daß die beiden konkurrierenden Richtungen dem methodologischen Wesen der Lehre von Marx gleich verständnislos gegenüberstanden. Selbst die in vielen Einzelfragen wirklich marxistischen Theoretiker, wie Rosa Luxemburg oder Franz Mehring, hatten wenig Sinn für die wesentlichen philosophischen Tendenzen im Lebenswerk von Marx. Während Bernstein, M. Adler und viele andere in Kants Philosophie eine »Ergänzung« zum Marxismus zu finden wähnten, während u. a. Fr. Adler diese »Ergänzung« bei Mach suchte, leugnete der politisch radikale Mehring, daß der Marxismus überhaupt etwas mit Philosophie zu tun gehabt hätte.

18 Den Hinweis auf diese Seite der Theorie Machiavellis verdanke ich Agnes Heller.

Erst mit Lenin setzt eine wirkliche Marx-Renaissance ein. Insbesondere seine in den ersten Kriegsjahren entstandenen »Philosophischen Hefte« gehen wieder auf die eigentlichen zentralen Probleme des Marxschen Denkens ein: Das eingehende und sich fortlaufend vertiefende kritische Verständnis der Hegelschen Dialektik kulminiert in einer scharfen Ablehnung des bisherigen Marxismus: »Man kann das ›Kapital‹ von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!«[19] Lenin nimmt dabei den von ihm sonst theoretisch geschätzten Plechanow, den besten Kenner Hegels unter den damaligen Marxisten, nicht aus.[20] Er setzt hier die Linie des späten Engels erfolgreich, ihn in vielen Fragen vertiefend und weiterführend fort. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß Engels, wie wir in einigen wichtigen Einzelfragen sehen werden, in seiner Kritik an Hegel weniger prinzipiell und tief war als Marx selbst, d. h. manches aus Hegel – natürlich bei einer materialistischen Umkehrung – allzu unverändert übernahm, was Marx selbst von tieferen ontologischen Erwägungen ausgehend verwarf oder entschieden modifizierte. Der Unterschied zwischen der völlig selbständigen Überwindung der Fundamente der gesamten Hegelschen Philosophie durch den jungen Marx und die seines philosophischen Idealismus unter dem Eindruck Feuerbachs durch

19 Aus dem Philosophischen Nachlaß, S. 99.
20 Ebd., S. 213 f.

Engels zeigt auch in späteren Darlegungen bestimmte Konsequenzen. Lenin läßt sich natürlich nicht einfach als Fortführer der Engelsschen Linie charakterisieren, aber es gibt doch einige Fragen, in denen ein solcher Zusammenhang besteht. Doch sei sogleich bemerkt, daß es sich zuweilen schwer entscheiden läßt, wieweit es sich um bloß terminologische Fragen handelt und wieweit hinter diesen auch sachliche Probleme stecken. So sagt Lenin über das Verhältnis des »Kapitals« zu einer allgemein dialektischen Philosophie: »Wenn Marx auch keine ›*Logik*‹ ... hinterlassen hat, so hat er doch die *Logik* des ›Kapital‹ hinterlassen ... Im ›Kapital‹ werden auf eine Disziplin Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie des Materialismus (man braucht nicht drei Worte: das ist ein und dasselbe) angewendet, der alles, was bei Hegel wertvoll ist, sich angeeignet und dieses Wertvolle weiterentwickelt hat.«[21]

Es ist, nicht nur hier, ein großes Verdienst Lenins, daß er als einziger Marxist seiner Zeit die moderne philosophische Suprematie der auf sich gestellten (notwendig idealistischen) Logik und Erkenntnistheorie entschieden verwirft und gegen sie – wie hier – auf die ursprünglich Hegelsche Konzeption der Einheit von Logik, Erkenntnistheorie und Dialektik, freilich materialistisch gewendet, zurückgreift. Dazu ist noch zu bemerken, daß, besonders im »Empiriokritizismus«, in allen konkreten Fällen seine Erkenntnistheorie, als die der Widerspiegelung einer vom Bewußtsein unabhängig existierenden materiellen Wirklichkeit, praktisch immer einer materialistischen Ontologie untergeordnet ist. Auch hier ist es möglich, die in diese Einheit aufgenommene Dialektik in ihrer Objektivität ontologisch zu interpretieren. Sicher aber ist, wie wir alsbald bei der Analyse der einzigen Marxschen Abhandlung allgemein methodologisch-philosophischen Charakters sehen werden, daß Marx die hier statuierte Einheit nicht anerkennt, daß er nicht nur Ontologie und Erkenntnistheorie scharf voneinander trennt, sondern gerade im Nichtvollziehen dieser Trennung eine der Quellen von Hegels idealistischen Illusionen erblickt. Mögen nun bei einer eingehenden Behandlung des philosophischen Lebenswerks von Lenin solche oder ähnliche Detaileinwände in bezug auf seine Überwindung der Hegelschen Dialektik und ihren Gebrauch für die Weiterentwicklung des Marxismus auftauchen – eine kritische Gesamtdarstellung Lenins als Philosophen halte ich für eine der wichtigsten, aktuellsten und notwendigsten Untersuchungen, da seine Anschauungen von allen Seiten entstellt werden –, auf alle Fälle ist Lenins Werk seit Engels' Tod der einzige großangelegte Versuch, den Marxismus in seiner Totalität wiederherzustellen, auf die Probleme der Gegenwart anzuwenden und dadurch weiterzuführen. Die Ungunst der

21 Ebd., S. 249.

historischen Umstände hat eine in die Breite und Tiefe ausstrahlende theoretische und methodologische Wirkung Lenins verhindert.

Zwar hat die große revolutionäre Krise, die dem Ersten Weltkrieg und der Entstehung der Sowjetrepublik entsprang, in verschiedenen Ländern ein neues, frisches, nicht von den verbürgerlichten Traditionen der Sozialdemokratie entstelltes Studium des Marxismus angeregt.[22] Die Verdrängung von Marx und Lenin durch Stalins Politik ist ebenfalls ein allmählicher Prozeß, dessen kritisch-historische Darstellung heute noch fehlt. Ohne Frage tritt Stalin anfangs – vor allem gegen Trotzki – als Verteidiger der Leninschen Lehre auf, und manche Publikationen dieser Zeit, bis zum Anfang der dreißiger Jahre, enthalten eine Tendenz, die Leninsche Erneuerung des Marxismus gegen die Ideologie der II. Internationale durchzusetzen. So richtig die Betonung des Neuen an Lenin war, hatte sie doch in der Stalin-Zeit immer mehr zur Folge, daß das Studium von Marx durch das Lenins langsam in den Hintergrund gedrängt wurde. Und diese Entwicklung schlug, besonders seit der Veröffentlichung der »Parteigeschichte« (mit dem Kapitel über Philosophie) in eine Verdrängung von Lenin durch Stalin um. Seitdem reduzierte sich die offizielle Philosophie auf Kommentierung der Publikationen Stalins. Marx und Lenin werden nur in der Form unterstützender Zitate angeführt. Hier ist nicht der Ort, die dadurch verursachten Verheerungen in der Theorie detailliert darzustellen. Auch das wäre eine höchst wichtige aktuelle Aufgabe, die vielfach auch praktisch von großer Bedeutung wäre. (Man denke nur daran, daß die offizielle Theorie der Planung die entscheidenden Momente der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Reproduktion völlig ignoriert.) Es entstand in marxistischer Terminologie ein völliger und völlig willkürlicher Subjektivismus, der freilich dazu geeignet war (und in den Augen mancher auch heute ist), beliebige Beschlüsse als notwendige Folgerungen des Marxismus-Leninismus sophistisch zu rechtfertigen. Hier kann diese Lage nur festgestellt werden. Soll der Marxismus heute wieder eine lebendige Kraft der philosophischen Entwicklung werden, so muß in allen Fragen auf Marx selbst zurückgegriffen werden, wobei freilich vieles aus dem Lebenswerk von Engels und Lenin diese Bestrebungen wirksam unterstützen kann, während man bei solchen Betrachtun-

22 Von Gramsci bis Caudwell gibt es eine ganze Reihe solcher Anläufe; auch mein Buch »Geschichte und Klassenbewußtsein« ist aus solchen Bestrebungen entstanden. Jedoch der Stalinsche gleichmacherisch-schematisierende Druck hat solche Tendenzen in der Kommunistischen Internationale – und nur in ihr konnten sie beheimatet sein – bald zum Schweigen gebracht. Reife und Richtigkeit solcher Versuche ist außerordentlich verschieden und müßte ohne tendenziöse Über- und Unterschätzung unbefangen untersucht werden. Solche Forschungen gibt es aber bis jetzt nur in Italien über Gramsci.

gen, wie sie hier in Angriff genommen werden, sowohl die Periode der II. Internationale wie die Stalins getrost unerwähnt lassen kann, sosehr ihre schärfste Kritik – vom Standpunkt der Wiederherstellung des Ansehens der Marxschen Lehre – eine wichtige Aufgabe wäre.

2. *Kritik der politischen Ökonomie*

Der reife Marx hat über allgemeine Fragen der Philosophie und der Wissenschaft verhältnismäßig wenig geschrieben. Sein gelegentlich auftauchender Plan, den rationalen Kern der Hegelschen Dialektik kurz darzustellen, ist nie verwirklicht worden. Die einzige fragmentarische Schrift, die wir über diese Thematik von ihm besitzen, ist die Einleitung, die er Ende der fünfziger Jahre bei dem Versuch niedergeschrieben hat, sein ökonomisches Werk zu fixieren. Kautsky hat dieses Fragment in seiner Ausgabe des aus diesem Material entstandenen Buches »Zur Kritik der politischen Ökonomie« 1907 herausgegeben. Seitdem ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen. Man kann aber nicht sagen, daß diese Schrift die Auffassung über Wesen und Methode der Marxschen Lehre je wirklich beeinflußt hätte. Dabei sind in dieser Skizze die wesentlichsten Probleme der Ontologie des gesellschaftlichen Seins und die daraus folgenden Methoden der ökonomischen Erkenntnis – als Zentralgebiet dieses Seinsniveaus der Materie – zusammengefaßt. Die Vernachlässigung dieser Schrift hat eine von uns bereits erwähnte, zumeist nicht bewußt gebliebene Grundlage: die Vernachlässigung der Kritik der politischen Ökonomie und ihr Ersetzen durch eine einfache Ökonomie als Wissenschaft in bürgerlichem Sinn.

Methodologisch muß gleich anfangs hervorgehoben werden, daß Marx überall zwei Komplexe scharf trennt: das gesellschaftliche Sein, das unabhängig davon existiert, ob es mehr oder weniger richtig erkannt wird, und die Methode seiner möglichst adäquaten gedanklichen Erfassung. Die Priorität des Ontologischen vor der bloßen Erkenntnis bezieht sich also nicht nur auf das Sein überhaupt, sondern die gesamte objektive Gegenständlichkeit ist in ihrer konkreten Struktur und Dynamik, in ihrem Geradesosein ontologisch von höchster Wichtigkeit. Das ist die philosophische Position von Marx schon seit den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«. In diesen Studien betrachtet er die Wechselbeziehungen von Gegenständlichkeit aufeinander als die Urform jedes ontologischen Verhältnisses zwischen Seienden: »Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d. h. verhält sich

nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen.*«[1] Marx weist schon hier alle Vorstellungen ab, als ob bestimmte »letzte« Elemente des Seins ontologisch eine Vorzugsstellung vor den komplizierteren, zusammengesetzteren hätten, als ob bei diesen die synthetischen Funktionen des erkennenden Subjekts eine gewisse Rolle in dem Was und Wie ihrer Gegenständlichkeit spielten. Die Kantsche Philosophie hat im 19. Jahrhundert in typischster Form die Theorie von der synthetischen Entstehung der jeweiligen konkreten Gegenständlichkeit im Gegensatz zur Bewußtseinsjenseitigkeit und darum Unerkennbarkeit des abstrakten Dinges an sich vertreten, wo bei ersterer das erkennende Subjekt die jeweilige konkrete Synthese vollzieht, freilich in einer ihm gesetzmäßig vorgeschriebenen Weise. Da die Abwendung von der Marxschen Ontologie zuerst und lange Zeit hindurch vorwiegend unter kantianischem Einfluß vollzogen wurde, ist es nützlich, auf diesen ausschließenden Gegensatz kurz hinzuweisen, da er, trotz vielfachen Änderungen in den bürgerlichen Weltanschauungen, seine Aktualität noch immer nicht ganz verloren hat.

Ist die Gegenständlichkeit eine primär-ontologische Eigenheit jedes Seienden, so liegt darin konsequenterweise die Feststellung, daß das originär Seiende immer eine dynamische Totalität ist, eine Einheit von Komplexität und Prozeßhaftigkeit. Da Marx das gesellschaftliche Sein untersucht, ist für ihn diese ontologische Zentralstellung der Kategorie der Totalität viel unmittelbarer gegeben, als bei philosophischer Untersuchung der Natur. Auf diese kann, wenn auch in noch so stringenter Weise, vielfach doch nur geschlossen werden, während die Totalität in der Gesellschaft immer bereits unmittelbar gegeben ist. (Dem widerspricht nicht, daß Marx die Weltwirtschaft und mit ihr die Weltgeschichte als Resultat des historischen Prozesses betrachtet.) Daß jede Gesellschaft eine Totalität bildet, hat bereits der junge Marx klar erkannt und ausgesprochen.[2] Damit ist aber bloß das allerallgemeinste Prinzip bezeichnet, keineswegs das Wesen und die Beschaffenheit einer solchen Totalität, noch weniger die Art, wie sie unmittelbar gegeben ist und wie ihre adäquate Erkenntnis möglich wird. In der von uns behandelten Schrift gibt Marx eine klare Antwort auf diese Fragen. Er geht davon aus, daß das »Reale und Konkrete« jeweils die Bevölkerung als »die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist«. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß mit dieser richtigen Feststellung für die wirkliche, konkrete Erkenntnis noch sehr wenig geleistet ist. Ob wir die unmittelbar gegebene

1 MEGA I/3, S. 161; MEW Ergänzungsband I, S. 578.
2 Ebd., 6., S. 180; vgl. MEW 4, S. 130.

Totalität selbst nehmen oder ihre Teilkomplexe, immer stößt eine derart auf die unmittelbar gegebene Wirklichkeit unmittelbar gerichtete Erkenntnis auf bloße Vorstellungen. Diese müssen deshalb mit Hilfe von isolierenden Abstraktionen genauer bestimmt werden. Die Ökonomie als Wissenschaft schlug anfangs tatsächlich diesen Weg ein; sie ging auf dem Weg des Abstrahierens immer weiter, bis die wirkliche ökonomische Wissenschaft entstand, die von den langsam gewonnenen abstrakten Elementen ausging, um »nun die Reise wieder rückwärts anzutreten«, bis man wieder bei der Bevölkerung anlangte, »diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen«.[3]

So schreibt das Wesen der ökonomischen Totalität selbst die Wege zu ihrer Erkenntnis vor. Dieser richtige Weg kann aber, wenn die reale Abhängigkeit vom Sein nicht ständig gegenwärtig bleibt, zu idealistischen Illusionen führen; ja der Erkenntnisprozeß selbst – isoliert und als selbständig betrachtet – enthält in sich die Tendenz zur Selbstverfälschung. Marx sagt über die auf dem doppelten Weg erlangte Synthese: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist.« Daraus ist methodologisch der Hegelsche Idealismus abzuleiten. Auf dem ersten Weg entstehen aus der »vollen Vorstellung« »abstrakte Bestimmungen«, auf dem zweiten »führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst«.[4]

Der Bruch mit der idealistischen Vorstellungsweise ist ein doppelter. Erstens muß eingesehen werden, daß der erkenntnismäßig notwendige Weg von den durch Abstraktion gewonnenen »Elementen« zur Erkenntnis der konkreten Totalität bloß ein Weg der Erkenntnis ist und nicht der der Wirklichkeit selbst. Dieser besteht aus konkreten und realen Wechselwirkungen solcher »Elemente« innerhalb eines aktiv oder passiv wirksamen Rahmens der abgestuften Totalität. Daraus folgt, daß eine Änderung in der Totalität (auch in den sie bildenden partiellen

3 Grundrisse, S. 21.
4 Ebd., S. 21 f.

Totalitäten) nur auf dem Wege einer Aufdeckung der realen Genesis möglich ist. Die Ableitung aus kategoriellen Gedankenfolgerungen kann leicht, wie Hegels Beispiel zeigt, zu haltlosen spekulativen Konzeptionen führen.

Das bedeutet natürlich nicht, daß die rationalen Wesenszusammenhänge zwischen den abstraktiv gewonnenen »Elementen«, auch wenn es sich um ihre prozeßartigen Zusammenhänge handelt, für die Erkenntnis der Wirklichkeit gleichgültig wären. Im Gegenteil. Man darf bloß nie vergessen, daß diese Elemente in ihren abstraktiv gewonnenen, verallgemeinerten Formen Produkte des Denkens, der Erkenntnis sind. Ontologisch angesehen sind sie ebenfalls prozessierende Seinskomplexe, nur von einfacherer und darum begrifflich leichter erfaßbarer Beschaffenheit als die totalen Komplexe selbst, deren »Elemente« sie bilden. Es ist also von höchster Wichtigkeit, teils durch empirische Beobachtungen, teils durch abstraktive Gedankenexperimente, möglichst genau die Art ihres gesetzmäßigen Funktionierens aufzudecken, d. h. klar zu sehen, wie sie an sich sind, wie ihre inneren Kräfte rein zur Wirksamkeit gelangen, welche Wechselbeziehungen zwischen ihnen und anderen »Elementen« entstehen, wenn äußere Störungen ausgeschaltet sind. Es ist also klar, daß die von Marx als »rückwärts angetretene Reise« bezeichnete Methode der politischen Ökonomie eine permanente Zusammenarbeit historischer (genetischer) und abstrakt-systematisierender, Gesetze und Tendenzen erhellender Arbeitsweisen voraussetzt. Die organische und darum fruchtbare Wechselbeziehung dieser beiden Erkenntniswege ist aber nur auf Grundlage einer permanenten ontologischen Kritik aller Schritte möglich, da ja beide Methoden dieselben Wirklichkeitskomplexe von verschiedenen Aspekten aus zu begreifen trachten. Die rein gedankliche Bearbeitung kann deshalb das seinsmäßig Zusammengehörige leicht auseinanderreißen, seinen Teilen eine falsche Selbständigkeit, einerlei ob empirisch-historizistisch oder abstrahierend-theoretisch, zuschreiben. Nur eine ununterbrochen wache ontologische Kritik des als Tatsache oder Zusammenhang, als Prozeß oder Gesetzlichkeit Erkannten kann die wahre Einsicht der Phänomene gedanklich wiederherstellen. Die bürgerliche Ökonomie leidet ununterbrochen an der sich hier ergebenden Dualität von in Getrenntheit erstarrten Gesichtspunkten. Auf dem einen Pol entsteht eine rein empiristische Wirtschaftsgeschichte, in welcher der wahrhaft historische Zusammenhang des Gesamtprozesses verschwindet; auf dem anderen Pol – von der Grenznutzentheorie bis zu den heutigen manipulativen Einzeluntersuchungen – eine Wissenschaft, die auf scheintheoretische Weise die echten, entscheidenden Zusammenhänge auch dann verschwinden lassen kann, wenn zufälligerweise im Einzelfalle reale Verhältnisse oder deren Spuren vorhanden sind.

Zweitens – und im engsten Zusammenhang mit dem bisher Ausgeführten – darf man den Gegensatz zwischen »Elementen« und Totalitäten nie auf den eines an sich einfachen und an sich zusammengesetzten reduzieren. Die allgemeinen Kategorien vom Ganzen und seinen Teilen erhalten hier eine weitere Komplikation, ohne als Grundverhältnis aufgehoben zu werden: Jedes »Element«, jeder Teil ist hier nämlich ebenfalls ein Ganzes, das »Element« ist immer ein Komplex mit konkreten, qualitativ spezifischen Eigenschaften, ein Komplex verschiedener zusammenwirkender Kräfte und Verhältnisse. Aber diese Komplexität hebt ihren Charakter als »Element« nicht auf: Die echten Kategorien der Ökonomie sind – gerade in ihrer komplizierten, prozeßhaften Komplexität – tatsächlich – jede in ihrer Art, jede an ihrer Stelle – etwas »Letztes«, weiter nur Analysierbares, aber real nicht weiter Zerlegbares. Die Größe der Begründer der Ökonomie besteht vor allem darin, daß sie diesen fundamentierenden Charakter der echten Kategorien erkannt und zwischen ihnen die richtigen Beziehungen herzustellen begonnen haben.

Diese Beziehungen enthalten aber nicht nur eine Nebenordnung, sondern auch eine Über- und Unterordnung. Dies auszusprechen, scheint uns in Widerspruch zu unserer früheren Polemik zu setzen, in der wir gerade – und zwar auch im Namen der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins – das hierarchische Prinzip der idealistischen Systeme bekämpften. Dieser Widerspruch ist jedoch nur ein freilich folgenschwerer Schein, denn viele Mißverständnisse des Marxismus haben in ihm ihre Quelle. Man muß nämlich das Prinzip der ontologischen Priorität von den erkenntnistheoretischen, moralischen etc. Werturteilen, mit denen jede idealistische oder vulgärmaterialistische Systemhierarchie behaftet ist, genau unterscheiden. Sprechen wir einer Kategorie eine ontologische Priorität vor der anderen zu, so meinen wir bloß: Die eine kann ohne die andere existieren, während das Gegenteil seinsmäßig unmöglich ist. So gleich bei der zentralen These jedes Materialismus, daß das Sein eine ontologische Priorität vor dem Bewußtsein hat. Ontologisch bedeutet das einfach so viel, daß es ein Sein ohne Bewußtsein geben kann, während jedes Bewußtsein etwas Seiendes zur Voraussetzung, zur Grundlage haben muß. Daraus folgt jedoch keinerlei Werthierarchie zwischen Sein und Bewußtsein. Jede konkret ontologische Untersuchung ihres Verhältnisses zeigt vielmehr, daß das Bewußtsein nur auf einer relativ hohen Stufe der Entwicklung der Materie möglich wird; die moderne Biologie ist im Begriff, zu zeigen, wie aus ursprünglich physikalisch-chemischen Reaktionsweisen des Organismus auf seine Umgebung allmählich immer prägnantere Bewußtseinsformen entstehen, die allerdings ihre Vollendung erst auf der Stufe des gesellschaftlichen Seins erhalten können. Ebenso ist es ontologisch mit der Priorität der Produktion und Reproduktion des menschlichen Seins anderen Funktionen

gegenüber bestellt. Wenn Engels in seiner Grabrede auf Marx von der »einfachen Tatsache« spricht, »daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können«[5], so ist darin ebenfalls ausschließlich von dieser ontologischen Priorität die Rede. Das spricht Marx selbst im Vorwort von »Zur Kritik der politischen Ökonomie« klar aus. Dabei ist vor allem wichtig, daß Marx die »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« als die »reale Basis« betrachtet, aus welcher sich wieder die Gesamtheit der Bewußtseinsformen entfaltet, von der sie, als vom sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß, bedingt sind. Seine Zusammenfassung: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«[6], bringt also die Welt der Bewußtseinsformen und Inhalte nicht unmittelbar mit der ökonomischen Struktur in ein Verhältnis des direkten Produziertwerdens, sondern mit der Totalität des gesellschaftlichen Seins. Die Determination des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein ist also ganz allgemein gehalten. Nur der Vulgärmarxismus (von der Zeit der II. Internationale bis zur Stalinschen Periode und ihren Folgen) hat daraus ein eindeutig direktes kausales Verhältnis zwischen Ökonomie oder gar zwischen einzelnen ihrer Momente und der Ideologie gemacht. Während Marx selbst, unmittelbar vor der von uns zitierten ontologisch entscheidenden Stelle, einerseits davon spricht, daß dem Überbau »bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen«, weiter daß die »Produktionsweise des materiellen Lebens« den »sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt« »bedingt«[7]. Wir werden in späteren Darlegungen dieses Kapitels sowie in den Ausführungen des zweiten Teils zu zeigen versuchen, ein wie reiches Feld der Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen, freilich die entscheidende Marxsche Kategorie des »übergreifenden Moments« mit inbegriffen, diese absichtlich höchst allgemein und offen gehaltene ontologische Determination in sich faßt.

Mit diesem – bei der heute allgemein herrschenden Begriffsverwirrung über die Methode des Marxismus – unerläßlichen kurzen Exkurs haben wir uns scheinbar etwas vom zentralen Thema unserer gegenwärtigen Untersuchung entfernt. Wenn wir nun auf die Methode der Ökonomie selbst zurückkommen, so nehmen wir diese in der höchsten, abgeklärtesten Form ihrer Verwirklichung, die ihr Marx

5 Karl Marx – Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Moskau-Leningrad 1934, S. 21; MEW 19, S. 335.

6 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1919, LV; MEW 13, S. 9.

7 Ebd., S. 8 f.

erheblich später im »Kapital« gegeben hat. (Der sogenannte »Rohentwurf«, der voll ist von lehrreichen, im »Kapital« nicht analysierten Komplexen und Zusammenhängen, hat in seiner Gesamtkomposition noch nicht diese methodologisch klare und ontologisch fundamental neue Darlegungsweise des abschließenden Hauptwerks.) Wenn wir die entscheidenden Prinzipien seines Aufbaus ganz allgemein zu bestimmen versuchen, so können wir einleitend sagen, daß es sich um einen großangelegten Abstraktionsprozeß als Ausgangspunkt handelt, von wo aus, durch Auflösung der methodologisch unentbehrlichen Abstraktionen, etappenweise der Weg zum gedanklichen Erfassen der Totalität in ihrer klar und reich gegliederten Konkretheit gebahnt wird.

Da im Gebiet des gesellschaftlichen Seins die reale Isolierung der Einzelprozesse vermittels wirklicher Experimente ontologisch ausgeschlossen ist, kann es sich nur um abstraktive Gedankenexperimente handeln, bei denen theoretisch untersucht wird, wie sich bestimmte ökonomische Verhältnisse, Beziehungen, Kräfte etc. auswirken würden, wenn alle Tatbestände, die ihr reines Zurgeltunggelangen in der ökonomischen Wirklichkeit zu kreuzen, zu hemmen, zu modifizieren etc. pflegen, für die Untersuchung gedanklich ausgeschaltet werden. Diesen Weg mußte bereits Marx großer Vorläufer, Ricardo, gehen, und überall, wo später so etwas wie eine ökonomische Theorie auftaucht, spielen solche Gedankenexperimente eine ausschlaggebende Rolle. Während aber Denker wie Ricardo in solchen Fällen stets von lebendigem Wirklichkeitssinn, von einem gesunden Instinkt für das Ontologische geleitet wurden, so daß sie stets reale Kategorienzusammenhänge herausgriffen, selbst wenn sie dabei oft zu falschen Antinomien gelangten (unauflösbarer Gegensatz von Wertbestimmung und Profitrate), entstehen in der bürgerlichen Ökonomie zumeist Gedankenexperimente auf peripherischer Wirklichkeitsgrundlage (Wasser in der Sahara in der Grenznutzentheorie), die durch mechanische Verallgemeinerungen, durch Orientiertheit auf Manipulation der Details von der Erkenntnis des Gesamtprozesses mehr wegführen als auf sie hinzuweisen. Marx unterscheidet sich von seinen bedeutendsten Vorläufern vor allem durch den philosophisch bewußt gemachten und dadurch gesteigerten Wirklichkeitssinn, sowohl im Erfassen der bewegten Totalität wie in der richtigen Einschätzung des Was und Wie der einzelnen Kategorien. Sein Wirklichkeitssinn weist jedoch noch weiter über die Grenzen der reinen Ökonomie hinaus; er mag in dieser noch so kühne Abstraktionen konsequent durchführen, die lebensspendende Wechselwirkung zwischen dem eigentlich Ökonomischen und der außerökonomischen Wirklichkeit im Rahmen der Gesamtheit des gesellschaftlichen Seins spielt ununterbrochen, sonst unlösbare theoretische Fragen klärend, in die abstrakten theoretischen Probleme hinein.

Diese permanente ontologische Kritik und Selbstkritik in der Marxschen Lehre vom gesellschaftlichen Sein gibt dem abstrahierenden Gedankenexperiment auf dem Gebiet der reinen Ökonomie einen eigenartigen, wissenschaftstheoretisch neuen Charakter: Die Abstraktion ist einerseits niemals eine partielle, d. h. niemals wird ein Teil, ein »Element« abstrahierend isoliert, sondern das gesamte Gebiet der Ökonomie erscheint in einer abstrahierenden Projektion, in welcher, infolge der provisorischen gedanklichen Ausschaltung bestimmter umfassenderer kategorieller Zusammenhänge, die in den Mittelpunkt gerückten Kategorien sich voll und ungestört entfalten, ihre innere Gesetzmäßigkeit in reinen Formen enthüllen können. Die Abstraktion des Gedankenexperiments bleibt jedoch andererseits in ständiger Berührung mit der Totalität des gesellschaftlichen Seins, dessen außerökonomische Verhältnisse, Tendenzen etc. mit inbegriffen. Diese eigenartige, selten verstandene, paradoxe dialektische Methode beruht auf der bereits erwähnten Einsicht von Marx, daß Ökonomisches und Außerökonomisches im gesellschaftlichen Sein ununterbrochen ineinander umschlagen, miteinander in unaufhebbarer Wechselwirkung stehen, woraus jedoch, wie gezeigt, weder eine gesetzlos einmalige historische Entwicklung noch eine mechanisch-»gesetzliche« Herrschaft des abstrakt und rein Ökonomischen folgt: vielmehr jene organische Einheit des gesellschaftlichen Seins, in welcher den strengen Gesetzen der Ökonomie zwar und nur die Rolle des übergreifenden Moments zufällt.

Dieses wechselseitige Einanderdurchdringen des Ökonomischen und Nichtökonomischen im gesellschaftlichen Sein reicht tief in die Kategorienlehre selbst hinein. Marx setzt die klassische Ökonomie fort, indem er den Arbeitslohn in die allgemeine Werttheorie einfügt. Er erkennt jedoch, daß die Arbeitskraft eine Ware sui generis ist, »deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit hat, im wirklichen Gebrauch eine Wertschöpfung zu vollziehen«[8]. Ohne jetzt auf die weitgehenden Konsequenzen dieser Entdeckung eingehen zu können, beschränken wir uns auf die Feststellung, daß aus dieser eigenartigen Beschaffenheit der Ware Arbeitskraft notwendig ein ununterbrochenes Hineinspielen außerökonomischer Momente in die Verwirklichung des Wertgesetzes auch beim normalen Kauf und Verkauf dieser Ware entstehen muß. Während bei anderen Waren die jeweiligen Reproduktionskosten den Wert bestimmen, enthält »die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element«[9]. Endlich »ergibt sich aus der Natur des Warenaustausches selbst keine Grenze des

8 Kapital 1, S. 129; MEW 23, S. 181.
9 Ebd., S. 134; ebd., S. 185.

Arbeitstags, also keine Grenze der Mehrarbeit. Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andrerseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstages als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar – ein Kampf zwischen dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse«.[10] Solche außerökonomischen Momente treten mit einer vom Wertgesetz selbst diktierten Notwendigkeit ununterbrochen, sozusagen im Alltag des kapitalistischen Warenverkehrs, im normalen Verwirklichungsprozeß des Wertgesetzes auf. Nachdem jedoch Marx diese Welt in ihrer ökonomisch streng gesetzlichen Notwendigkeit und Geschlossenheit systematisch analysiert hat, stellt er in einem besonderen Kapitel ihre geschichtliche (ontologische) Genesis, die sogenannte ursprüngliche Akkumulation dar, eine jahrhundertelange Kette von außerökonomischen Gewaltakten, durch welche jene geschichtlichen Bedingungen erst real geschaffen werden konnten, die aus der Arbeitskraft jene spezifische Ware machten, die die Grundlage zu den theoretischen Gesetzmäßigkeiten der Ökonomie des Kapitalismus bildet. »Tantae molis erat, die ›ewigen Naturgesetze‹ der kapitalistischen Produktionsweise zu entbinden, den Scheidungsprozeß zwischen Arbeitern und Arbeitsbedingungen zu vollziehen, auf dem einen Pol die gesellschaftlichen Produktions- und Lebensmittel in Kapital zu verwandeln, auf dem Gegenpol die Volksmasse in Lohnarbeiter, in freie ›arbeitende Arme‹, dies Kunstprodukt der modernen Geschichte.«[11]

Erst bei Berücksichtigung solcher ununterbrochenen Wechselwirkungen zwischen dem streng gesetzmäßigen Ökonomischen und den ihm an sich heterogenen Verhältnissen, Kräften etc. des Außerökonomischen wird der Aufbau des »Kapital« verständlich: experimentelles Setzen von rein gesetzmäßigen, abstrahiert homogenen Gesetzeszusammenhängen und ihrer Beeinflussung, zuweilen bis zur Aufhebung, durch sukzessives Einschalten breiterer, wirklichkeitsnäherer Komponenten, um am Schluß bei der konkreten Totalität des gesellschaftlichen Seins anzukommen. Marx gibt bereits in der früheren Niederschrift ein Programm

10 Ebd., S. 196; ebd., S. 249.

11 Ebd., S. 725; ebd., S. 787 f.

für diesen Annäherungs- und Konkretisierungsprozeß, das er im »Kapital« zu verwirklichen unternimmt. Freilich ist dieses Werk doch Fragment geblieben; wo als Ergebnis der Annäherung an die konkrete Totalität die Klassen sichtbar werden, bricht das Manuskript ab.* Um zu einer solchen konkreten Erfüllung zu gelangen, muß die Forschung bei »Elementen« von zentraler Bedeutung einsetzen. Denn der Weg, den Marx vom Abstrakten zur konkreten und nunmehr überschaubar gewordenen Totalität zurücklegen will, kann nicht von einer beliebigen Abstraktion ausgehen. Nicht nur an die Bedeutung des von Marx hervorgehobenen Unterschieds zwischen Erscheinung und Wesen sei jetzt nochmals erinnert. Denn isoliert betrachtet könnte jede beliebige Erscheinung als »Element« abstrahiert zum Ausgangspunkt gemacht werden, nur daß eben ein solcher Weg nie zum Verständnis der Totalität führen würde; der Ausgangspunkt muß vielmehr eine objektiv ontologisch zentrale Kategorie sein.

Nicht umsonst hat Marx im »Kapital« den Wert als erste Kategorie, als primäres »Element« untersucht. Besonders durch die Art, wie dieser hier in seiner Genesis erscheint: Diese Genesis zeigt einerseits abstrakt, auf ein entscheidendes Moment reduziert, den allgemeinsten Abriß einer Geschichte der gesamten ökonomischen Wirklichkeit, andererseits erweist die Auswahl sogleich ihre Fruchtbarkeit, indem diese Kategorien selbst, zusammen mit den Verhältnissen und Beziehungen, die aus ihrer Existenz notwendig folgen, das Wichtigste an der Struktur des gesellschaftlichen Seins, die Gesellschaftlichkeit der Produktion zentral erhellen. Die Genesis des Werts, die Marx hier gibt, beleuchtet sofort die Doppelheit seiner Methode: Diese Genesis selbst ist weder eine logische Deduktion aus dem Begriff des Werts noch eine induktive Beschreibung der einzelnen historischen Etappen seiner Entfaltung, bis er seine reine gesellschaftliche Gestalt erhält, sondern eine eigenartige, neuartige Synthese, die die historische Ontologie des gesellschaftlichen Seins mit dem theoretischen Aufdecken seiner konkret und real wirksamen Gesetzlichkeiten theoretisch-organisch vereint.

Dieses einleitende Kapitel erhebt nicht den Anspruch, die geschichtliche Entstehung des Werts im ökonomischen Leben in extenso darzustellen; es gibt bloß die theoretisch ausschlaggebenden Etappen in der Selbstbewegung dieser Kategorien von den prinzipiell sporadischen und zufälligen Anfängen bis zu jener vollständigen Entfaltung, in der ihr theoretisches Wesen in reiner Form zum Ausdruck

* Im Manuskript folgt hier die Anmerkung: »Natürlich kann man heute noch nicht wissen, wieviel eventuell in den Originalmanuskripten zu finden ist. Rjazanow sagte mir am Anfang der 30er Jahre, die Manuskripte des ›Kapitals‹ würden 10 Bände ausmachen, das von Engels publizierte sei nur ein Teil dieser Manuskriptmasse.«

gelangt. Schon diese Konvergenz der historisch-ontologischen und theoretischen Stufen des Zusichkommens der Wertkategorie zeigt ihre Zentralstelle im System des ökonomischen Seins an. Denn, wie wir später sehen werden, es wäre ein sehr voreiliger Schluß, die hier offenstehende Möglichkeit zur allgemein methodologischen Grundlage der ganzen Ökonomie zu machen und eine ausnahmslos generelle Parallelität zwischen theoretischer und historischer (ontologischer) Entwicklung, Aufeinander- und Auseinanderfolge der ökonomischen Kategorien überhaupt anzunehmen. Nicht wenige Mißverständnisse der Marxschen Lehre haben in solchen voreiligen Verallgemeinerungen, die Marx selbst immer fernstanden, ihre Quelle. Nur weil im Wert, als Zentralkategorie der gesellschaftlichen Produktion, die wesentlichsten Bestimmungen, die den Gesamtprozeß determinieren, zusammenlaufen, besitzen die abgekürzt, auf das Entscheidende reduziert dargestellten ontologischen Etappen der Genesis zugleich eine Bedeutung als theoretisches Fundament auch der konkreten ökonomischen Etappen.

Diese Zentralstelle der Wertkategorie ist eine ontologische Tatsache, nicht etwa ein »Axiom« als Ausgangspunkt von rein theoretischen oder gar logischen Deduktionen. Ist jedoch diese ontologische Faktizität einmal erkannt, so weist sie von selbst über ihre bloße Faktizität hinaus; ihre theoretische Analyse zeigt sie sogleich als Brennpunkt der wichtigsten Tendenzen jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit. Hier können wir natürlich nicht den Versuch machen, diesen Reichtum an Bestimmungen auch nur anzudeuten. Wir weisen nur in aller Kürze auf einige der wichtigsten Momente hin. Vor allem erscheint im Wert als gesellschaftlicher Kategorie sogleich die elementare Grundlage des gesellschaftlichen Seins, die Arbeit. Ihr Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Funktionen des Werts offenbart zugleich die struktiven Grundprinzipien des gesellschaftlichen Seins, die aus dem naturhaften Sein des Menschen und zugleich aus seinem Stoffwechsel mit der Natur stammen, einem Prozeß, dessen sämtliche Momente – das unzertrennliche ontologische Zusammen von letzthinniger Unablösbarkeit von dieser materiellen Basis und deren ununterbrochene, extensiv wie intensiv ständig zunehmende Überwindung, ihre Transformation in die Richtung der reinen Gesellschaftlichkeit – einen Prozeß zeigen, der in Kategorien gipfelt, die, wie der Wert selbst, sich schon vollständig von der materiellen Naturhaftigkeit losgelöst haben. Daher muß eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins stets zwei Gesichtspunkte berücksichtigen: Erstens, daß beide Pole, sowohl Gegenstände, die unmittelbar rein der Naturwelt anzugehören scheinen (Obstbäume, gezüchtete Tiere etc.), aber doch letzten Endes Produkte der gesellschaftlichen Arbeit der Menschen sind, wie gesellschaftliche Kategorien (vor allem der Wert selbst), aus denen bereits jede naturhafte Materialität entschwunden ist, in der Wertdialektik

untrennbar aneinander gebunden bleiben müssen. Gerade die sich als Widersprüchlichkeit äußernde Untrennbarkeit von Gebrauchswert und Tauschwert zeigt in ihrer gegensätzlich erscheinenden und doch unlösbaren Verbindung diese ontologische Eigenschaft des gesellschaftlichen Seins. Die immer erneut auftauchenden theoretischen Sackgassen der bürgerlich-idealistischen Gesellschaftsphilosophien haben ihren Ursprung sehr oft in einer abstrakten und antinomischen Kontrastierung des Materiellen und Geistigen, des Naturhaften und Gesellschaftlichen, wodurch notwendig alle wirklichen dialektischen Zusammenhänge zerrissen und deshalb das Spezifische am gesellschaftlichen Sein unverständlich gemacht werden muß. (Eine detaillierte Darlegung dieses Komplexes wird erst im zweiten Teil möglich, hier muß der Hinweis auf die Untrennbarkeit der beiden Pole genügen.)

Zweitens ist aber diese Dialektik für jeden unverständlich, der nicht imstande ist, sich über jene primitive Anschauung der Wirklichkeit zu erheben, die bloß die Dinghaftigkeit als Materialität, ja als objektiv Seiendes anerkennt und alle anderen Gegenständlichkeitsformen (Beziehungen, Verhältnisse etc.) sowie alle unmittelbar als Produkte des Denkens erscheinenden Widerspiegelungen der Wirklichkeit (Abstraktionen etc.) einer angeblich selbständig aktiven Tätigkeit des Bewußtseins zuweist. Die Anstrengungen Hegels, diese als naturwüchsig-unmittelbar verständlichen, objektiv jedoch höchst primitiven und falschen Anschauungen zu überwinden, haben wir schon behandelt.* Das Bahnbrechende der Marxschen Analyse des Wertes zeigt sich gleich in seiner Behandlung der Abstraktion. Die Verwandlung der Arbeit im Zusammenhang mit der sich immer stärker entfaltenden Beziehung von Gebrauchswert und Tauschwert vollzieht die Umwandlung der konkreten Arbeit an einem bestimmten Gegenstand in die abstrakte, wertschaffende Arbeit, als deren Gipfel nun die Realität der gesellschaftlich notwendigen Arbeit zur Geltung gelangt. Betrachtet man diesen Prozeß ohne Befangenheit in idealistischer Metaphysik, so muß man zur Kenntnis nehmen, daß dieser Abstraktionsprozeß ein realer Prozeß innerhalb der gesellschaftlichen Realität ist. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen gezeigt, daß die Durchschnittlichkeit der Arbeit bereits auf ganz primitiven Stufen ihrer Gesellschaftlichkeit spontan, objektiv entsteht, daß sie nicht unabhängig von der ontologischen Beschaffenheit ihres Gegenstandes bloße Erkenntnis ist, sondern die Entstehung einer neuen Seinskategorie der Arbeit selbst im Laufe ihrer zunehmenden Vergesellschaftlichung, die theoretisch erst viel später ins Bewußtsein gehoben wurde. Auch die gesellschaftlich notwendige (und damit ipso facto abstrakte)

* Vgl. Kap. III: Hegels echte und falsche Ontologie.

Arbeit ist eine Realität, ein Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins, eine von dieser an realen Gegenständen vollzogene reale Abstraktion, völlig unabhängig davon, ob diese auch vom Bewußtsein vollzogen wird oder nicht. Im 19. Jahrhundert erlebten Millionen selbständiger Handwerker das Wirksamwerden dieser Abstraktion der gesellschaftlich notwendigen Arbeit als eigenen Ruin, erlebten damit praktisch die konkreten Konsequenzen, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß sie einer vom gesellschaftlichen Prozeß vollzogenen Abstraktion gegenüberstehen; diese Abstraktion hat dieselbe ontologische Härte der Faktizität wie etwa ein Auto, das einen überfährt.

Ähnlich müssen die Beziehungen und Verhältnisse ontologisch aufgefaßt werden. In dieser Frage geht die Darstellung von Marx – polemisch – noch weiter; er begnügt sich nicht damit, die Beziehungen und Verhältnisse als seiende Bestandteile des gesellschaftlichen Seins nachzuweisen. Er zeigt auch noch, daß die Unabwendbarkeit, sie als Wirklichkeit zu erleben, mit ihrer Faktizität im praktischen Leben zu rechnen, sie im Denken oft und notwendig in Dinghaftigkeiten verwandeln muß. Wir wissen bereits, daß die primitive Erscheinungsweise der ontologischen »intentio recta« zu einer solchen »Verdinglichung« eines jeden Seienden im Bewußtsein der Menschen führen kann und zu führen pflegt, daß diese dann auch in Wissenschaft und Philosophie eine weitere Verlängerung und gedankliche Fixierung findet. Marx stellt nun im berühmt gewordenen Kapitel über den Fetischcharakter der Ware diesen Prozeß der »Verdinglichung« von gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnissen ausführlich dar und beweist, daß er sich nicht auf die ökonomischen Kategorien im engeren Sinn beschränkt, vielmehr zur Grundlage einer ontologischen Verzerrung der subtilsten und wichtigsten geistigen Gegenstände des – immer gesellschaftlicher werdenden – menschlichen Lebens führt. Hier nimmt Marx auf philosophisch reiferer Stufe seine Kritik an den Hegelschen Begriffen der Entäußerung und Entfremdung wieder auf. Da wir diesem Fragenkomplex im zweiten Teil ein besonderes Kapitel widmen werden, muß dieser Hinweis genügen.

Kehren wir zum Gesamtaufbau des ersten Bandes des »Kapitals« zurück: Wir sehen, daß der immanente, in der Sache selbst steckende Komplex von Widersprüchen des Werts eine weitere und reifere Entfaltung der entscheidenden ökonomischen Kategorien herbeiführt. Allgemeine Probleme der Arbeit haben wir bereits angedeutet; bevor wir aber nochmals auf sie zu sprechen kommen, muß auf das notwendige Entspringen des Geldes aus der allgemeinen Wertform hingewiesen werden. Dazu folgende Bemerkungen: Wenn aus der Wertanalyse von Marx am Schluß das Geld als notwendige »logische« Konsequenz hervortritt, so darf dieses »Logische« ontologisch nicht wörtlich, nicht auf Gedanklichkeit reduziert aufgefaßt werden. Man muß vielmehr klar sehen, daß es sich dabei primär um eine Seinsnotwendigkeit handelt, daß also die »Deduktion« von Marx nur infolge der abstraktiv abgekürzten und auf das Allerallgemeinste reduzierten Form ihrer Darstellungsweise als logische Deduktion erscheint. Sachlich angesehen wird darin der theoretische Gehalt faktischer Zusammenhänge gesucht, und Marx betont selbst im Nachwort zur zweiten Auflage des »Kapitals«, daß der Anschein einer »Konstruktion a priori« nur in der Darstellung, nicht in der Forschung selbst seine Quelle hat[12]. Damit wird von Marx wieder die Priorität des Ontologischen betont; freilich eines ontologischen Prinzips, das zum Fundament einer streng wissenschaftlichen Methodik wird; der Philosophie fällt dabei »bloß« die Rolle einer fortlaufenden ontologischen Kontrolle und Kritik und – stellenweise – einer erweiternden und vertiefenden Verallgemeinerung zu.

Diese Funktion der philosophischen Verallgemeinerung schwächt die wissenschaftliche Exaktheit der einzelnen theoretisch-ökonomischen Analysen nicht ab, sie fügt sie »bloß« in jene Zusammenhänge ein, die für das adäquate Verständnis des gesellschaftlichen Seins in seiner Totalität unerläßlich sind. Eine derartige Frage haben wir soeben als Problem der »Verdinglichung« hervorgehoben, Marx beschränkt sich jedoch keineswegs auf diese allein. Denn die wissenschaftlich strenge Darlegung der ontologischen Genesis des Werts, des Geldes etc. könnte bei rein einzelwissenschaftlicher Behandlung den falschen Anschein einer reinen Rationalität des wirklichen Geschichtsablaufs erwecken, wodurch dessen ontologisches Wesen verfälscht werden würde. Denn eine solche rein gesetzliche Rationalität ist zwar das Wesen nicht nur einzelner ökonomischer Prozesse, sondern – freilich bereits in tendenzieller Form – des ökonomischen Gesamtprozesses selbst. Es darf aber nie vergessen werden, daß diese Gesetzlichkeiten zwar Synthesen sind, die die Wirklichkeit selbst aus den als solchen bewußt vollzogenen einzelnen praktisch-ökonomischen Akten der Individuen entstehen läßt, ihre letzten Ergebnisse jedoch, die die Theorie fixiert, gehen weit über das theoretische Fassungsvermögen und über die praktische Entschlußmöglichkeit jener Individuen hinaus, die diese praktischen Akte real vollziehen. Es ist also völlig gesetzlich, daß die Resultate der von den Menschen selbst praktisch (und mit praktischer Bewußtheit) vollzogenen ökonomischen Einzelakte für die Akteure selbst die Erscheinungsform eines transzendenten »Schicksals« annehmen. So im bereits angedeuteten Fall der »Verdinglichung«, so besonders kraß im Falle des Geldes. Marx hat die Genesis des Geldes aus der Wertdialektik rational gesetzlich, man könnte sagen, logisch stringent, »deduziert«. Das so als Produkt der menschli-

12 Kapital I/XVII; MEW 23, S. 27.

chen Tätigkeit notwendig entstehende Geld bricht jedoch in die Gesellschaft als unverstandenes, feindliches, alle geheiligten Bande zerstörendes Faktum ein und behält jahrtausendelang diese geheimnisumwitterte Macht. Marx hat in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« einige besonders prägnante dichterische Äußerungen dieses Lebensgefühls zusammengestellt.[13]

Das bezieht sich natürlich nicht auf das Geld allein. Es offenbart sich hier die Grundstruktur des Verhältnisses von gesellschaftlicher Theorie und Praxis. Ein epochemachendes Verdienst der Lehre von Marx besteht darin, daß er die Priorität der Praxis, ihre leitende und kontrollierende Funktion für die Erkenntnis aufgedeckt hat. Er hat sich aber nicht mit der Klarlegung dieses fundamentalen Zusammenhangs im allgemeinen begnügt, sondern die Methode zur Erhellung des Weges aufgezeigt, auf welchem diese adäquate Beziehung von Theorie und Praxis gesellschaftlich zustande kommt. Und dabei zeigt sich, daß jede, auch die unmittelbarste und alltäglichste Praxis an sich diese Beziehung zur Einsicht, zum Bewußtsein etc. hat, weil sie stets ein teleologischer Akt ist, bei dem die Zielsetzung der Verwirklichung sachlich wie zeitlich vorangeht. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß ein Wissen um die gesellschaftlichen Konsequenzen je einer einzelnen Tat auch nur möglich ist, vor allem nicht, soweit sie Teilursache einer Veränderung des gesellschaftlichen Seins in seiner Totalität (oder Teiltotalität) bildet. Das gesellschaftliche, das ökonomische Handeln der Menschen setzt dabei Kräfte, Tendenzen, Gegenständlichkeiten, Strukturen etc. frei, die zwar ausschließlich durch die menschliche Praxis entstehen, deren Wesensart jedoch für ihre Hervorbringer völlig oder zum großen Teil unverständlich bleibt. So sagt Marx über eine derart elementare, alltägliche Tatsache, daß nämlich aus dem einfachen Tausch die Beziehung der Arbeitsprodukte als Werte entsteht: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.«[14] So ist die Lage nicht nur auf der Ebene der unmittelbaren Praxis, sondern auch dort, wo die Theorie bemüht ist, das Wesen dieser Praxis gedanklich zu erfassen. Marx zeigt bei Franklins Versuchen, in der Arbeit den Wert zu entdecken: »Was er nicht weiß, sagt er jedoch.«[15] Solche Feststellungen sind für die Ökonomie und ihre Geschichte, für die ökonomische Theorie und ihre Geschichte von grundlegender Bedeutung, sie gehen aber – im allmählichen Übergang von der Wissenschaft zur Philosophie – über den Bereich der Ökonomie hinaus und umfassen alles, was im gesellschaftlichen Sein und im Bewußtsein in dieser Hinsicht geschieht. Hier zeigt die ontologische Genesis

13 MEGA I/3, S. 146; MEW Ergänzungsband I, S. 563 f.
14 Kapital I, S. 40; MEW 23, S. 88.
15 Ebd., S. 17; ebd., S. 65.

wieder ihre allumfassende Macht: Wenn dieses Verhältnis zwischen Praxis und Bewußtsein in den elementaren Tatsachen des praktischen Alltagslebens festgestellt ist, erscheinen die Phänomene der Verdinglichung, der Entfremdung, der Fetischisierung als selbstgeschaffene Nachbilder einer unbegriffenen Wirklichkeit, nicht mehr als rätselhafte Ausdrücke unerkannter und unbewußter Kräfte inner- und außerhalb des Menschen, vielmehr als mitunter sehr weite Vermittlungen in der elementarsten Praxis selbst. (Die hier auftauchenden Probleme können ebenfalls nur im zweiten Teil eingehend behandelt werden.)

Die Marxsche Darstellung der beiden spezifischen, freilich untereinander qualitativ verschiedenen Waren, Geld und Arbeitskraft, ergibt in ihrer vollen Ausführlichkeit ein geschlossenes und vollendet scheinendes Bild der ersten gesellschaftlichen Produktion im eigentlichen Sinne, des Kapitalismus, zugleich mit ständigen Rückblendungen auf primitivere ökonomische Formationen, wobei das Herausarbeiten der Unterschiede vor allem dazu dient, diese spezifische Gesellschaftlichkeit der kapitalistischen Produktion, ihre inhaltliche und kategorielle Überwindung der »Naturschranke« möglichst vielseitig zu beleuchten. Ohne den Detailreichtum des »Kapital« auch nur zu streifen, sei darauf hingewiesen, daß Marx, indem er die Entfaltung eines jeden Tatsachenkomplexes, einer jeden Kategorie in der Richtung ihres Rein-gesellschaftlich-Werdens untersucht, damit die Grundlagen zu einer ontologischen Entwicklungslehre des gesellschaftlichen Seins legt. Es ist heute große Mode, über Fortschrittsgedanken vornehm zu lächeln und die mit jeder Entwicklung notwendig auftretenden Widersprüche dazu zu benützen, jeden Fortschritt, d. h. jede Entwicklung von einer ontologisch niedrigeren Stufe zu einer höheren als subjektives Werturteil wissenschaftlich verächtlich zu machen. Dabei zeigt die ontologische Untersuchung des gesellschaftlichen Seins, daß seine Kategorien und Relationen erst sehr allmählich, durch sehr viele Etappen hindurch, den Charakter einer überwiegenden Gesellschaftlichkeit erlangt haben. Wir wiederholen: überwiegend, denn es gehört ebenso zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, sich nie völlig von seinen Naturfundamenten loslösen zu können – der Mensch bleibt in unaufhebbarer Weise ein biologisches Wesen –, wie die organische Natur die unorganische sich in aufgehobener Form einverleiben muß. Das gesellschaftliche Sein nimmt aber eine Entwicklung, in der diese Naturkategorien, obwohl sie nie verschwinden, doch immer stärker zurücktreten zugunsten der führenden Rolle von Kategorien, die in der Natur nicht einmal eine Analogie haben können. So geschieht es im Warenverkehr, wo bestimmte naturnahe Formen (Vieh als allgemeines Tauschmittel) vom rein gesellschaftlichen Geld abgelöst werden; so stecken im absoluten Mehrwert noch bestimmte »naturwüchsige« Komponenten, während im relativen Mehrwert, entstanden aus

dem Wachstum der Produktivität, die den Wert der Arbeitskraft herabsetzt, bereits eine Ausbeutungsform zustande kommt, in der auch bei steigendem Arbeitslohn der Mehrwert und damit die Ausbeutung ebenfalls zunehmen kann; so ist es in der industriellen Revolution bei der Einführung der Maschinen, wo der Mensch und seine Arbeitsfähigkeit aufhören, die bestimmenden Faktoren der Arbeit zu sein, wo die menschliche Arbeit selbst desanthropomorphisiert wird, usw.

Alle derartigen Entwicklungslinien sind ontologischen Charakters, d. h. sie zeigen, in welcher Richtung, mit welchen Veränderungen der Gegenständlichkeit, der Beziehungen, der Verhältnisse etc. die entscheidenden Kategorien der Ökonomie immer stärker ihre ursprüngliche überwiegende Naturgebundenheit überwinden, immer entschiedener einen überwiegend gesellschaftlichen Charakter annehmen. Natürlich entstehen dabei auch Kategorien rein gesellschaftlichen Charakters. So schon der Wert; dieser ist aber, infolge seiner Untrennbarkeit vom Gebrauchswert, in bestimmter Weise doch an eine freilich gesellschaftlich transformierte Naturbasis gebunden. Daß hier eine Entwicklung vorliegt, kann nicht bezweifelt werden; ebensowenig, daß darin – rein ontologisch – ein Fortschritt feststellbar ist, indem diese neue Form des gesellschaftlichen Seins im Laufe der Entwicklung im steigenden Maße zu sich selbst kommt, d. h. sich immer mehr in eigenständigen Kategorien verwirklicht und die Naturformen im steigenden Maße nur in aufgehobener Weise in sich aufbewahrt. In einer solchen ontologischen Feststellung des Fortschritts ist keinerlei subjektives Werturteil enthalten. Es ist die Feststellung eines ontologischen Tatbestandes, einerlei wie dieser nun wertend beurteilt wird. (Man kann das »Zurückweichen der Naturschranke« bejahen, beklagen etc.)

Hier stehenzubleiben, wäre jedoch, bei aller Richtigkeit dieses Tatbestandes, ein ökonomistischer Objektivismus. Marx tut dies auch nicht. Er geht jedoch auf objektiv ontologischen, nicht subjektiv wertenden Wegen über ihn hinaus, indem er die ökonomischen Kategorien in dynamischer Wechselbeziehung mit sämtlichen Gegenständen und Kräften des gesellschaftlichen Seins aufzeigt, wobei naturgemäß diese Wechselbeziehungen ihr Zentrum im ontologischen Mittelpunkt dieses Seins, im Menschen, finden. Aber auch diese Stellung des Menschen in der Totalität des gesellschaftlichen Seins ist objektiv ontologisch, ganz frei von jeder subjektiv wertenden Stellungnahme zu den in solchen Prozessen entstehenden Problemkomplexen. Dieser ontologischen Sicht liegt Marx' tiefe Auffassung von Erscheinung und Wesen in der Prozeßhaftigkeit der Totalität des gesellschaftlichen Seins zugrunde. Die klarsten Äußerungen von Marx über diese Fragen entstehen – keineswegs zufällig – in der Polemik gegen jene, die diese Entwicklung subjektiv, moralisch, kulturphilosophisch etc. bewerten. Man nehme die Kontrastierung von Sismondi und Ricardo in den »Theorien über den Mehrwert«. In Verteidigung des objektiven Ökonomen Ricardo sagt Marx, »daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck* ... Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch,* obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden ...«.[16] Die Rückbeziehung der Entwicklung der Produktivkräfte auf die der Menschengattung verläßt deshalb nirgends den Standpunkt des objektiv Ontologischen. Marx ergänzt bloß das in der Ökonomie rein sachlich gegebene Bild von der Entwicklung der Produktivkräfte mit einem dem Wesen nach ebenso objektiv gehaltenen Bild der Folgen dieser ökonomischen Entwicklung für die von ihr betroffenen (für die sie praktisch hervorbringenden) Menschen. Und wenn er dabei auf den – ebenfalls objektiv vorhandenen – Widerspruch hinweist, daß diese Höherbildung der Menschengattung sich auch auf Kosten ganzer Menschenklassen vollziehen kann, so bleibt er immer auf dem Boden einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins, stellt in diesem Bereich einen – freilich widerspruchsvollen – ontologischen Fortschritt fest, wobei klar hervortritt, daß das Wesen der ontologischen Entwicklung im ökonomischen (letzten Endes das Schicksal des Menschengeschlechts betreffenden) Fortschritt steckt und die Widersprüche dessen – ontologisch notwendige und objektive – Erscheinungsformen sind.

Auf die Weiterführung des komplexen Zusammenhanges von Komplexen, die bis zu den scheinbar fernliegenden, in Wirklichkeit kompliziert vermittelten Problemkreisen der Ethik, Ästhetik etc. reicht, können wir erst später im Rahmen dieses Kapitels zu sprechen kommen. Aber auch wenn wir an diesem Punkt vorläufig stehenbleiben, wirkt das inhaltliche wie methodologische Bild des ersten Teils des »Kapital« höchst paradox. Die streng und exakt wissenschaftlich gehaltenen ökonomischen Analysen eröffnen immer wieder fundierte Ausblicke ontologischer Art auf die Totalität des gesellschaftlichen Seins. In dieser Einheit kommt die Marxsche Grundtendenz: die philosophischen Verallgemeinerungen aus den durch wissenschaftliche Forschung und Methode festgestellten Tatsachen herauszuentwickeln, zum Ausdruck, d. h. die durchgehende ontologische Be-

16 Marx: Theorien über den Mehrwert, II/1, Stuttgart 1921, S. 309 f.; vgl. MEW 26/2, S. 107. – Vgl. noch ausführlicher: Grundrisse, S. 312 f.

gründung sowohl der wissenschaftlichen wie der philosophischen Aussagen. Diese Einheit von solid fundierter Tatsächlichkeit und kühner philosophischer Verallgemeinerung schafft die so lebensnahe Atmosphäre dieses Werks. Für den theoretisch nicht bewanderten Leser verblaßt oder verschwindet dabei ein grundlegendes Moment des Gesamtaufbaus, nämlich die vorausgeschickte ökonomische Abstraktion: die Abstraktion, daß alle Waren zu ihrem Wert verkauft und gekauft werden. Das ist allerdings eine Abstraktion sui generis: Ihr liegt das reale Grundgesetz des gesellschaftlichen Warenverkehrs zugrunde, ein Gesetz, das sich in der ökonomischen Wirklichkeit innerhalb aller Schwankungen der Preise für die normal funktionierende Gesamtheit letzten Endes immer durchsetzt. Darum wirkt sie sowohl im Aufdecken rein ökonomischer Zusammenhänge wie ihrer Wechselbeziehungen zu den außerökonomischen Tatsachen und Tendenzen des gesellschaftlichen Seins nicht als Abstraktion, und der ganze erste Teil erscheint als Abbild der Wirklichkeit, nicht als abstrahierendes Gedankenexperiment. Der Grund liegt wieder in dem ontologischen Charakter dieser Abstraktion: Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als das isolierende Herausheben des Grundgesetzes im Warenverkehr, sein ungestörtes und ungehemmtes Zurgeltunggelangen, ohne von anderen Strukturbeziehungen und Prozessen, die in einer solchen Gesellschaft sich ebenfalls auswirken müssen, abgelenkt oder modifiziert zu werden. Darum können bei dieser abstrahierenden Reduktion auf das Allerwesentlichste alle Momente – ökonomische wie außerökonomische – unverzerrt in Erscheinung treten, während bei einer nicht ontologisch fundierten oder auf Peripherisches ausgerichteten Abstraktion diese zu einer Entstellung der entscheidenden Kategorien führen muß. Das zeigt wieder den wesentlichen Punkt der neuen Methode: Es sind nicht erkenntnistheoretische oder methodologische (am wenigsten logische) Gesichtspunkte, die Art und Richtung der Abstraktionen, der Gedankenexperimente bestimmen, sondern die Sache selbst, d. h. das ontologische Wesen des behandelten Stoffes.

Daß es sich für Marx bei aller totalen Wirklichkeitsevidenz doch um eine Abstraktion handelt, zeigt der Aufbau des Gesamtwerks selbst. Seine Komposition besteht gerade darin, immer neue ontologische Elemente und Tendenzen in die ursprünglich auf Grund einer solchen Abstraktion abgebildeten Welt einzuschalten, die daraus erwachsenden neuen Kategorien, Tendenzen, Zusammenhänge wissenschaftlich aufzudecken, bis endlich die gesamte Ökonomie als primär bewegendes Zentrum des gesellschaftlichen Seins begriffen vor uns steht. Der nächste Schritt, der hier getan werden muß, führt zum vorerst allgemein gefaßten Gesamtprozeß selbst. Denn so sehr im ersten Teil stets die ganze Gesellschaft den Hintergrund abgibt, erfassen die zentralen theoretischen Darlegungen bloß die individuellen Akte, auch wenn es sich dabei um eine ganze Fabrik mit vielen Arbeitern, mit komplizierter Arbeitsteilung etc. handelt. Nunmehr kommt es darauf an, die bisher einzeln erkannten Prozesse in ihrer Gesamtgesellschaftlichkeit zu betrachten. Marx weist wiederholt darauf hin, daß die erste eine abstrakte und darum formelle Darstellung der Phänomene gewesen ist. Dies zeigt sich z. B. darin, daß »die Naturalform des Warenprodukts für die Analyse ganz gleichgültig« bleibt, denn die abstrahierten Gesetze gelten in gleicher Weise für jede beliebige Art von Waren. Nur die Tatsache, daß aus dem Verkauf einer Ware (W–G) keineswegs der Kauf einer anderen Ware (G–W) notwendig erfolgt, weist in der Form einer unaufhebbaren Zufälligkeit auf das Andersgeartetsein des Gesamtprozesses den individuellen Akten gegenüber hin. Erst wenn der Gesamtprozeß auf seine Gesetzlichkeiten, die das Ganze der Ökonomie betreffen, untersucht wird, genügt diese formelle Erfassung nicht mehr: »Die Rückverwandlung eines Teils des Produktenwerts in Kapital, das Eingehn eines andern Teils in die individuelle Konsumtion der Kapitalisten- wie der Arbeiterklasse bildet eine Bewegung innerhalb des Produktenwerts selbst, worin das Gesamtkapital resultiert hat; und diese Bewegung ist nicht nur Wertersatz, sondern Stoffersatz, und ist daher ebensosehr bedingt durch das gegenseitige Verhältnis der Wertbestandteile des gesellschaftlichen Produkts, wie durch ihren Gebrauchswert, ihre stoffliche Gestalt.«[17] Schon dieses, freilich zentrale, Einzelproblem zeigt an, daß der Weg von den Einzelprozessen zu dem Gesamtprozeß durchaus kein weiteres Abstrahieren vorstellt, wie es dies nach modernen Denkgewohnheiten anzunehmen naheliegt, sondern im Gegenteil eine Aufhebung bestimmter Schranken der Abstraktion, eine beginnende Annäherung an die Konkretheit der begriffenen Totalität. Selbstredend kann auch hier keine Rede von einer detaillierten und eingehenden gedanklichen Zusammenfassung des zweiten Teils sein; es kommt einzig und allein darauf an, die wichtigsten Grundprobleme dieser Stufe auf ihre ontologische Bedeutung hin zu beleuchten. Der Gesamtprozeß der ökonomischen Reproduktion ist die Einheit dreier Prozesse mit je drei Stufen: Die Kreisläufe des Geldkapitals, des produktiven Kapitals und des Warenkapitals bilden ihre Teile. Wieder muß gleich eingangs betont werden: Auch hier handelt es sich nicht um eine bloß methodologische Zerlegung eines Prozesses, sondern darum, daß drei reale ökonomische Prozesse sich zu einem einheitlichen real zusammenfassen; das begriffliche Zerlegen ist nichts mehr als eine gedankliche Widerspiegelung dreier Reproduktionsprozesse: des Industriekapitals, des Handelskapitals und des Geldkapitals. (Die damit verbundenen Probleme werden im

17 Kapital II, 3. Auflage, Hamburg 1903, S. 368 f.; MEW 24, S. 393.

dritten Teil des »Kapital« weiter konkretisiert.) Inhalt, Elemente, Stufen und Reihenfolge sind in allen drei Prozessen die gleichen. Sie unterscheiden sich jedoch wesentlich darin, wo sie einsetzen und wo sie, als je einen eigenen Reproduktionsprozeß beendend, aufhören. Damit wird die Kontinuität des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses natürlich nicht aufgehoben. Einerseits ist jedes Ende zugleich der Anfang einer neuen Kreisbewegung, andererseits sind die drei Prozesse ineinander verflochten und bilden in dieser Bewegungseinheit den Gesamtprozeß der Reproduktion. Marx sagt: »Fassen wir alle drei Formen zusammen, so erscheinen alle Voraussetzungen des Prozesses als sein Resultat, als von ihm selbst produzierte Voraussetzung. Jedes Moment erscheint als Ausgangspunkt, Durchgangspunkt und Punkt der Rückkehr. Der Gesamtprozeß stellt sich dar als Einheit von Produktionsprozeß und Zirkulationsprozeß; der Produktionsprozeß wird Vermittler des Zirkulationsprozesses und umgekehrt ... Die Reproduktion des Kapitals in jeder seiner Formen und in jedem seiner Stadien ist ebenso kontinuierlich wie die Metamorphose dieser Formen und der sukzessive Verlauf durch die drei Stadien. Hier ist also der gesamte Kreislauf wirkliche Einheit seiner drei Formen.«[18]

Die Analyse dieser Kreisläufe ergibt nun die wichtigsten Proportionsmaße der kapitalistischen Gesellschaft, zerstört ohne große Polemik die unmittelbare Vorstellung vom Kapital als »dinghafter« Gegenständlichkeit, zeigt das Kapital als Verhältnis, dessen eigentliche Seinsweise ein ununterbrochener Prozeß ist. Um die dabei entstehenden Proportionalitäten recht plastisch hervortreten zu lassen, vollzieht Marx hier, wo er die Abstraktionen des ersten Teils auflöst, eine erneute Abstraktion, indem er zum Ausgangspunkt die einfache Reproduktion ohne Akkumulation wählt, um erst von den hier gewonnenen Erkenntnissen aus an die wahre, an die erweiterte Reproduktion heranzutreten. Um die Methode von Marx richtig würdigen zu können, muß aber betont werden, daß es sich auch hier um eine Abstraktion handelt, die selbst einen Teil der Wirklichkeit bildet, deren Durchführung also – ebenso wie im ersten Teil – den realen Prozeß in seinen wahren Bestimmungen, wenn auch ergänzungsbedürftig, widerspiegelt. »Soweit Akkumulation stattfindet«, sagt Marx, »bildet die einfache Reproduktion stets einen Teil derselben, kann also für sich betrachtet werden, und ist ein realer Faktor der Akkumulation.«[19]

In der uns vorliegenden Fassung des »Kapital« löst Marx zwar diese Abstraktion im Übergang zur erweiterten Reproduktion auf, es bleibt aber noch immer, dem

18 Ebd., S. 72 f.; ebd., S. 104 f.

19 Ebd., S. 369; ebd., S. 394.

realen Prozeß gegenüber, die Abstraktion bestehen, daß die Erhöhung der Produktivität nicht berücksichtigt wird. Das ist um so auffallender, als die Abstraktionsauflösungen des dritten Teils dieses Problem ständig als selbstverständliches Moment der konkreten Theorie des Gesamtprozesses behandeln. (Wir werden darauf sogleich bei Behandlung der Durchschnittsprofitrate zurückkommen.) Es ist natürlich möglich, daß bei einer Veröffentlichung des gesamten Textes auch hier die Anschauungen von Marx sichtbar werden. Mag aber die Sache so oder so stehen, es lohnt sich auf dieses Problem wenigstens hinzuweisen, denn daraus wird klar, wie die Ökonomie von Marx für die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins der Zeit nach seiner Wirksamkeit nutzbar gemacht werden kann. Es steht nämlich fest, daß die Einschaltung des Wachsens der Produktivität in die Analyse des Gesamtprozesses ontologisch angesehen vom Übergang von der einfachen Reproduktion zur erweiterten nicht prinzipiell verschieden ist, mögen dabei noch so wichtige neue Bestimmungen zum Vorschein kommen. Die oben zitierte Bemerkung von Marx betrifft auch diese neue Frage, selbst vorausgesetzt, daß das Einschalten der Erhöhung der Produktivität eine neue Dimension in den Sachverhalt der Zusammenhänge einführt.[20] Gerade die ontologische Fundierung in der Abstraktionsmethode von Marx macht solche weiterführende Konkretisierungen möglich, ohne an den methodologischen Grundlagen das geringste ändern zu müssen. (Das bezieht sich natürlich nur auf die Methode von Marx selbst. Falsche Abstraktionen der Schüler im Geiste der modernen Einzelwissenschaften haben einen völlig anderen Charakter, wie z. B. die Theorie der sogenannten »absoluten Verelendung« in der durch Kautsky bekannt gewordenen Version.)

Die konkrete ökonomische Analyse der im zweiten Teil gegebenen sogenannten Schemata der Gesamtreproduktion gehört nicht hierher. Es muß nur betont werden, daß die Proportionen, die sich dabei ergeben, stets konkrete, qualitativ bestimmte Komplexe sind. Naturgemäß kann die Proportion selbst am deutlichsten quantitativ ausgedrückt werden, sie ist aber stets die von qualitativ bestimmten Komplexen; schon daß die Haupteinteilung das Unterscheiden zwischen Produktionsmittel und Konsumtionsmittel produzierenden Industrien bildet, daß die Relationen zwischen konstantem Kapital der einen und variablem Kapital der anderen Gruppe proportional bestimmt werden, zeigt, daß die quantativ-wertmäßigen Proportionen die qualitativ verschiedenen Gebrauchswerte, an die sie ontologisch gebunden sind, unaufhebbar in sich enthalten müssen. Das ist eine der unabwendbaren Folgen jener Konkretisierung, die der zweite Teil dem ersten gegenüber bedeutet. Auf das allgemeine Problem haben wir bereits hingewiesen.

20 Den Hinweis auf dieses Problem verdanke ich Franz Janossy.

Hier sei nur noch hervorgehoben, daß im Produktionsprozeß, als Moment des allgemeinen Kreislaufs, die untrennbare dialektische Zusammengehörigkeit von Gebrauchswert und Tauschwert zweimal auftaucht: selbstverständlicherweise am Abschluß einer jeden Etappe, da ein Gebrauchswert unumgänglich notwendig ist, um einen Tauschwert zu realisieren; aber auch am Anfang der Etappe, wenn der Kapitalist, um produzieren zu können, sich mit den nötigen Produktionsmitteln und mit der sie in Bewegung setzenden Arbeitskraft versorgt; beide kauft er um ihres Gebrauchswerts in der Produktion willen. Das scheint ein Gemeinplatz zu sein, und ist es auch für die »intentio recta« der normalen Alltagspraxis. Entsteht jedoch eine pseudo-theoretische Verallgemeinerung, so arbeitet die bürgerliche Ökonomie mit der »begrifflosen« Abstraktion G-G' (Geld am Anfang und Abschluß des Reproduktionsprozesses). Und die Ökonomie der Stalinzeit, die sich marxistisch nannte, betrachtete die Wertlehre bloß als eine Theorie, die zeigt, wie der Tauschwert funktioniert. Es ist aber für die Wiederherstellung des echten Marxismus nicht überflüssig, hervorzuheben, daß die ontologisch wahrhafte »intentio recta« die Grundlage von Wissenschaft und philosophischer Verallgemeinerung bildet, daß kein ökonomisches Phänomen richtig begriffen werden kann, ohne von den Wirklichkeitszusammenhängen selbst – hier von der ontologischen Untrennbarkeit von Gebrauchswert und Tauschwert eben in ihrer Gegensätzlichkeit – auszugehen.

Die Annäherung an die konkrete Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins infolge des Erfassens des Reproduktionsprozesses in seiner Totalität gibt Marx erst die Möglichkeit zu einer weiteren Auflösung der Abstraktionen des Anfangs. Das geschieht in der Lehre von der Profitrate. Wert und Mehrwert bleiben weiter die seinsmäßigen Grundkategorien der Ökonomie des Kapitalismus. Auf der Abstraktionsstufe des ersten Teils reicht die Feststellung aus, daß nur die Eigenart der Ware Arbeitskraft einen Neuwert zu schaffen imstande ist, während Produktionsmittel, Rohstoff etc. durch den Arbeitsprozeß ihren Wert bloß erhalten. Die Konkretisierung des zweiten Teils gibt eine Analyse des Gesamtprozesses, in vieler Hinsicht auch noch auf dieser Grundlage, indem als Elemente des Kreislaufs konstantes und variables Kapital sowie Mehrwert figurieren. Darin kommt die Wahrheit zur Geltung, daß im Gesamtprozeß – rein in seiner Allgemeinheit betrachtet, also methodologisch bewußt von den ihn real ausmachenden Einzelakten abgesehen – das Wertgesetz unverändert in Geltung bleibt. Das ist wieder eine ontologisch richtige und wichtige Feststellung, denn die Abweichungen vom Wertgesetz gleichen sich in der Totalität notwendig aus. Auf eine einfache Formel gebracht: Die Konsumtion (die produktive Konsumtion der Gesellschaft mit inbegriffen) kann unmöglich größer sein als die Produktion. Dabei ist natürlich als

Abstraktion das Absehen vom Außenhandel vorausgesetzt; mit Recht, da es gerade hier immer ohne weiteres möglich ist, diese Abstraktion wieder aufzuheben und die dadurch entstehenden Variationen in den Komplex der Gesetze einzuarbeiten; beiläufig bemerkt, fällt diese ganze Frage weg, wenn die Weltwirtschaft zum unmittelbaren Gegenstand der Theorien gemacht wird.

Jedenfalls ist nun das Problem des dritten Teils: innerhalb des begriffenen Gesamtkreislaufs die Gesetzmäßigkeiten, die die einzelnen ökonomischen Akte regulieren, nunmehr nicht nur für sich, sondern im Rahmen des erkannten Gesamtprozesses zu untersuchen. Diese die Kategorien ontologisch modifizierende Wirkung der Einzelakte auf den Gesamtprozeß hat jedoch zwei realhistorische Voraussetzungen: erstens das Wachstum der Produktivkräfte mit ihren wertherabsetzenden Wirkungen, zweitens die breite Möglichkeit für das Kapital, aus einem Gebiet ins andere geworfen zu werden. Beide setzen eine relativ hohe Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Produktion voraus, was wieder zeigt, daß die ökonomischen Kategorien in ihrer reinen und entfalteten Form ein entfaltetes Dasein im Funktionieren des gesellschaftlichen Seins erfordern, d. h. daß ihre kategorielle Entfaltung, ihre kategorielle Überwindung der Naturschranke ein Ergebnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung ist.

Aber auch unter solchen Umständen ist das Entstehen der Profitrate als bestimmender ökonomischer Kategorie weder ein mechanisches, von der menschlichen ökonomischen Tätigkeit unabhängiges Gesetz noch ihr direktes Produkt. Die Umwandlung des Mehrwerts in Profit, der Mehrwertrate in Profitrate ist allerdings eine methodologische Konsequenz der Aufhebung der Abstraktionen des ersten Teils im dritten. Auch dabei bleibt, wie wir dies bei allen Abstraktionen und den sie aufhebenden Konkretisierungen bei Marx gesehen haben, der Mehrwert als Grundlage erhalten, er gerät nur in ein anderes, ebenfalls reales, vom ursprünglichen abhängig bleibendes Verhältnis. Während der Mehrwert nur auf den Wert der Arbeitskraft bzw. auf das sie kapitalistisch in Bewegung setzende variable Kapital bezogen ist, bezieht sich der Profit, der unmittelbar, freilich nur unmittelbar, mit ihm quantitativ identisch ist, auch auf das konstante Kapital. Die die Produktion, Zirkulation etc. verwirklichenden Einzelakte sind deshalb primär auf die Vergrößerung des Profits gerichtet. Die Entwicklung der Produktivkräfte nun, die notwendig zuerst an Einzelstellen in Erscheinung tritt, wird in solchen Fällen einen Extraprofit hervorbringen, der natürlich zum Ziel der teleologischen Akte der Einzelproduzenten wird; denn bei einer so erzielten Herabsetzung des Produktenwerts kann die Ware über ihren Wert und doch billiger als die der anderen Produzenten verkauft werden. Erst auf einer Entwicklungsstufe, die eine

– relativ – beliebige Wanderung des Kapitals aus einem Gebiet ins andere gestattet, entsteht daraus kein dauerndes Monopol, sondern die Herabsetzung des Preises auf das Niveau der größten Wertverminderung durch die gesteigerte Produktivität. So setzt die Möglichkeit dieser Wanderung des Kapitals einerseits eine Durchschnittsprofitrate durch, andererseits entsteht in deren Bewegung eine Tendenz, gerade infolge des Wachstums der Produktivkräfte ständig zu sinken.

Wie Marx den tendenziellen Charakter dieses neuen Gesetzes darlegt, gehört als rein ökonomisches Problem nicht hierher. Von unseren Zielsetzungen aus muß nur festgestellt werden: Erstens, daß die Tendenz, als notwendige Erscheinungsform eines Gesetzes in der konkreten Totalität des gesellschaftlichen Seins, notwendig daraus erfolgt, daß reale Komplexe mit realen Komplexen in komplizierten, oft weit vermittelten Wechselwirkungen stehen; der Tendenzcharakter des Gesetzes ist der Ausdruck davon, daß es dem Wesen nach Resultat solcher dynamisch-widerspruchsvollen Komplexbewegungen ist. Zweitens, daß die tendenziell sinkende Profitrate zwar das Endergebnis individueller teleologischer Akte, also bewußter Setzungen ist; ihr Inhalt, ihre Richtung etc. jedoch gerade das Entgegengesetzte dessen ergeben, was diese Akte objektiv wie subjektiv intentionieren. Diese elementare und notwendige Grundtatsache der gesellschaftlich-geschichtlichen Existenz und Tätigkeit der Menschen erscheint auch hier in exakt kontrollierbarer faktischer Form; sobald die ökonomischen Verhältnisse in ihrer bewegten und konkreten Totalität erfaßt werden, zeigt sich immer wieder, daß die Menschen zwar ihre Geschichte selbst machen, die Ergebnisse des Geschichtsablaufs aber anders, oft entgegengesetzt ausfallen, als die allgemeinen wie individuellen unausschaltbaren Willensäußerungen der Menschen es bezwecken. Dazu kommt auch hier, daß innerhalb der Gesamtbewegung der objektive Fortschritt in Erscheinung tritt. Das Sinken der Profitrate setzt die Wertveränderung der Produkte infolge des Sinkens der zu ihrer Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit voraus. Das bedeutet wiederum eine Steigerung des Beherrschens der Naturkräfte durch den Menschen, eine Steigerung seiner Leistungsfähigkeit, eine Verminderung der zur Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit.

Der andere große Komplex, den der dritte Teil, Abstraktionen auflösend, konkrete Komplexe setzend, behandelt, ist die gesellschaftliche Aufteilung des zum Profit gewordenen Mehrwerts. In dem von Abstraktionen determinierten ersten und zweiten Teil stehen nur Industriekapitalisten und Arbeiter einander gegenüber. Selbst wo im zweiten Teil dem Wesen nach Handels- und Geldkapital als am Kreislauf beteiligt erscheinen, stellen sie nur ihren Platz in der Gesamtbewegung dar, diesen regulieren jedoch die noch nicht differenzierten Kategorien des Werts und des Mehrwerts. Erst im dritten Teil erhalten Handels- und Geldkapital (sowie Grundrente) ihre konkrete Rolle in der Aufteilung des Profits. Die ontologische Priorität der bereits dargestellten Alleinherrschaft des Mehrwerts erweist sich auch darin als letzthin unaufhebbar, als dies der einzige Punkt ist, wo Neuwert entsteht; der zum Profit verwandelte Mehrwert wird nun zwischen allen ökonomisch notwendigen, wenn auch keinen Neuwert schaffenden Repräsentanten der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aufgeteilt, und die Analyse dieses Prozesses, auf dessen Details wir hier ebenfalls nicht eingehen können, ergibt das Wesentliche des dritten Teils. Nur soviel muß noch bemerkt werden, daß erst dieses Konkretisieren aller aktiven Faktoren des Wirtschaftslebens ermöglicht, von der Ökonomie im engeren Sinn ohne Sprung zur sozialen Gliederung der Gesellschaft, zur Klassenschichtung überzugehen. (Leider sind hiervon nur die ersten einleitenden Zeilen von Marx vorhanden. Methodologisch ist aber der Weg völlig klar.)

Aus dieser Problemlage ergibt sich, daß der dritte Teil die größten und ausführlichsten Exkurse über die Geschichte der hier neu auftauchenden ökonomischen Komplexe enthält. Handels- und Geldkapital sowie Grundrente könnten sonst nicht ohne weiteres in das konkrete Gefüge der Gesamtwirtschaft eingeordnet werden. Ihre historische Genesis ist Voraussetzung dazu, ihre aktuelle Wirksamkeit im System einer echt gesellschaftlichen Produktion theoretisch zu begreifen, obwohl – oder gerade weil – diese historische Ableitung unmöglich ihre endgültig eingenommene Rolle direkt zu erklären vermag. Diese ist nämlich durch die Unterordnung unter die industrielle Produktion bestimmt, obwohl sie lange vor dieser selbständig existiert haben und in ihrer Selbständigkeit, trotz bestimmter Konstanz in ihrer Eigenart, völlig andere ökonomisch-soziale Funktionen erfüllten. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die meisten hier gegebenen Ableitungen der Genesis des Werts sehr verschiedene Wesenszeichen zeigen. Der Nachweis, wie diese doch zusammengefaßt ein einheitliches Bild der historischen Entwicklung ergeben, führt zu den Problemen der allgemeinen Geschichtstheorie des Marxismus, die unsere Betrachtungen auch bisher ständig gestreift haben, zurück. Bevor wir jedoch zu ihrer Behandlung übergehen, müssen wir nochmals unseren Blick auf die Kategorienanalyse der Einleitung zum »Rohentwurf« richten, damit die Kompliziertheit und Dynamik der kategoriellen Strukturen und Zusammenhänge uns eine breitere und festere Grundlage für die historischen Probleme geben können.

Es kommt dabei auf das allgemeine Verhältnis der Produktion zur Konsumtion, Distribution etc. an. Daß für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins im

Marxismus der Produktion Priorität zukommt, ist ein Gemeinplatz, der aber, trotz seiner Richtigkeit im Allgemeinen, das Verständnis für die echte Methode von Marx, gerade infolge seiner vulgarisierenden Überspannung, vielfach verhindert und in falsche Bahnen gelenkt hat. Diese Priorität muß daher näher charakterisiert und der Marxsche Begriff des übergreifenden Moments im Bereich komplizierter Wechselwirkungen genauer verstanden werden.

Es handelt sich um die allgemeinsten und grundlegendsten Kategorien der Ökonomie, um Produktion, Konsumtion, Distribution, Austausch und Zirkulation. Die bürgerliche Ökonomie der Zeit von Marx hat diese Kategorien – etwa Produktion und Konsumtion – teils identifiziert, teils einander ausschließend gegenübergestellt, teils falsche Hierarchien zwischen ihnen statuiert. Marx rechnet vor allem mit der Hegelschen Variante der falschen Zusammenhänge ab, die aus ihnen – unter Zuhilfenahme der logisch gefaßten Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit – eine Schlußform entwickeln möchte. »Dies ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher«, sagt Marx und zeigt, daß der logische Apparat, der die Schlußform hervorbringt, nur auf oberflächliche, abstrakte Kennzeichen basiert sein kann. Daran schließt sich eine kurze Polemik gegen jene bürgerliche Anhänger oder Gegner der Ökonomie an, die ihr »barbarische Auseinanderreißung des Zusammengehörigen vorwerfen«. Marx erwidert, wieder im Namen der Ablehnung einer logisch-definitionsmäßigen Behandlung von Verhältnissen, daß diese seinsmäßigen, ontologischen Charakters sind: »Als wenn dies Auseinanderreißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei, und es sich hier um eine dialektische Ausgleichung von Begriffen handele, und nicht um die Auffassung realer Verhältnisse!«[21] Ebenso entschieden nimmt er gegen den hegelianischen Standpunkt Stellung, Produktion und Konsumtion identisch zu setzen. Die »sozialistischen Belletristen« und Vulgärökonomen, die diese Ansicht vertreten, verfallen in den Fehler, »die Gesellschaft als Ein einziges Subjekt« zu betrachten, also falsch, spekulativ.[22] Wie auch vielfach sonst, warnt hier Marx davor, aus der letzthinnigen, dialektischen, widerspruchsvollen Einheit der Gesellschaft, einer Einheit, die als Endergebnis der Wechselwirkung unzähliger heterogener Prozesse entsteht, eine an sich homogene Einheit zu machen und mit solchen unzulässigen, vereinfachenden Homogenisierungen ihre adäquate Erkenntnis zu verhindern; ob diese Homogenisierung, fügen wir hinzu, spekulativ oder positivistisch ist, läuft in dieser Hinsicht aufs gleiche hinaus.

21 Grundrisse, S. 11.
22 Ebd., S. 15.

Marx analysiert nun die realen Wechselbeziehungen zuerst im kompliziertesten Fall, in der Beziehung von Produktion und Konsumtion. Hier, wie auch in den anderen Zergliederungen, tritt wieder der ontologische Aspekt in den Vordergrund, daß alle diese Kategorien, obwohl sie auch einzeln zueinander in oft sehr verwickelten Wechselbeziehungen stehen, Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind und als solche wieder eine Totalität bilden und nur als deren seiende Elemente, als seiende Momente, wissenschaftlich begriffen werden können. Daraus folgt zweierlei: Einerseits bewahrt jede ihre ontologische Eigenart und offenbart diese in allen Wechselwirkungen mit allen anderen Kategorien, weshalb es auch keine allgemein logische Formeln für diese Beziehungen geben kann, sondern jede in ihrer spezifischen Eigenart begriffen werden muß; andererseits sind diese Wechselwirkungen, weder paarweise noch in ihrer Gesamtheit, gleichwertig, vielmehr setzt sich überall die ontologische Priorität der Produktion als übergreifendes Moment durch. Wenn wir nun, auf diese Einsichten gestützt, die Beziehung Produktion–Konsumtion gesondert betrachten, so zeigt sich hier ein Verhältnis, das den von Hegel behandelten Reflexionsbestimmungen sehr nahe steht. Schon daß auf dem Niveau des Verstandes die Wechselbeziehung stets auftaucht, jedoch stets als abstrakte Identität oder als ebenso abstrakte Verschiedenheit in Erscheinung tritt und beide Gesichtspunkte erst in der Vernunftansicht der konkreten Wechselwirkungen aufgehoben werden können, zeigt diese methodologische Verwandtschaft. Soweit ist diese doch nur eine methodologische. Bei Marx dominiert das Seinsmoment; diese Bestimmungen sind reale Momente realer, real bewegter Komplexe, und aus diesem doppelten Seinscharakter (Sein in Wechselwirkungen und komplexem Zusammenhang sowie innerhalb dieses eigenartigen Seins) können sie erst in ihrem Reflexionsverhältnis verstanden werden. In der materialistischen Dialektik, in der Dialektik der Sache selbst, erscheint eine Verwicklung von real seienden, oft einander heterogenen Tendenzen als widersprüchliche Zusammengehörigkeit des Kategorienpaares. Das Abstreifen der bloß logischen Bestimmungen, um den ontologischen ihre wahre Bedeutung zurückzugeben, bedeutet also eine außerordentliche Konkretisierung des zwei-einigen Beziehungskomplexes.

Marx faßt diese Lage von der Produktion aus so zusammen, daß diese Gegenstand, Weise und Trieb der Konsumtion bestimmt. Das erste Moment ist ohne weiteres verständlich. Das zweite zeigt sich sehr weit ausdehnende Perspektiven für das gesamte Leben der Menschen. Marx sagt darüber: »*Einmal* ist der Gegenstand kein Gegenstand überhaupt, sondern ein bestimmter Gegenstand, der in einer bestimmten, durch die Produktion selbst wieder [zu] vermittelnden Art konsumiert werden muß. Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes,

mit Gabel und Messer gegeßnes Fleisch befriedigt, ist ein andrer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumtion, sondern auch die Weise der Konsumtion wird daher durch die Produktion produziert, nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv.« Noch deutlicher wird diese Funktion der Produktion beim dritten Moment sichtbar. Der seinsmäßig historische Charakter dieser Beziehung zeigt sich schon darin, daß Marx ihr Inkrafttreten mit dem Heraustreten der Konsumtion »aus ihrer ersten Naturroheit und Unmittelbarkeit« verknüpft, also mit einer Stufe, auf der das wirkliche Menschgewordensein des Menschen, die Tendenz zur eigenständigen Beschaffenheit der Kategorien des gesellschaftlichen Seins offenkundig wird. Die allgemeine Tendenz der Konsumtion, daß der Trieb durch den Gegenstand vermittelt und modifiziert wird, enthüllt erst hier einen wesentlich gesellschaftlichen Charakter. Diese Vermittlung ist an sich auch im Naturzustand und auch auf der Stufe des Überwiegens der Naturbestimmungen abstrakt da, aber das Verhältnis des Gegenstandes zum Trieb pflegt auf dieser Stufe derart konstant zu sein, daß der Trieb rein oder wenigstens überwiegend seinen naturhaften Instinktcharakter bewahren kann. Erst wenn infolge der Produktion der Gegenstand einer – wenn auch anfangs noch so allmählichen – Wandlung unterworfen ist, entsteht das neue Verhältnis: das Geformtsein des Triebes durch den Gegenstand als Prozeß. Es handelt sich dabei um ein gesellschaftliches Verhältnis universeller Art: Primär verwirklicht es sich naturgemäß in der materiellen Produktion, es greift aber notwendig wieder auf jene Produktivität noch so vermittelter, noch so geistiger Art über. Marx betont deshalb in diesem Zusammenhang: »Der Kunstgegenstand – ebenso jedes andre Produkt – schafft ein kunstsinniges und schönheitsgenußfähiges Publikum. Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand.«[23]

Die Analyse der Beziehung der Konsumtion zur Produktion ergibt ebenfalls wichtige, für Existenz und Funktionieren des produktiven Prozesses unentbehrliche Wechselwirkungen. So vor allem, daß die Produktion sich erst in der Konsumtion wahrhaft verwirklicht; ohne Konsumtion wäre jede Produktion eine

23 Ebd., S. 13 f. – Es ist lehrreich für diejenigen, die um jeden Preis einen Gegensatz zwischen dem jungen und dem reifen Marx konstruieren wollen, diese Stelle mit der über die Entwicklung von Musik und Musikalität in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« zu vergleichen. Wenn Marx hier die »*Bildung* der fünf Sinne« als ein Ergebnis der ganzen bisherigen Weltgeschichte betrachtet, formuliert er denselben Gedanken in einer ebenso universellen Weise. MEGA I/3., S. 120; MEW Ergänzungsband 1, S. 541 f.

bloße Möglichkeit, letzten Endes zwecklos, also, gesellschaftlich betrachtet, nicht existierend. Sie konkretisiert sich in der weiteren Wechselbestimmung: Die Konsumtion »schafft den Trieb der Produktion; sie schafft auch den Gegenstand, der als zweckbestimmend in der Produktion tätig ist«. D. h. – wie wir später detailliert sehen werden –, durch die Konsumtion ist der wesentliche Inhalt der teleologischen Setzung, die die Produktion in Gang setzt und regelt, bestimmt; genauer ausgedrückt, »daß die Konsumtion den Gegenstand der Produktion *ideal setzt*, als innerliches Bild, als Bedürfnis, als Trieb und als Zweck«.[24] Man sieht: Die Wechselwirkung ist vielseitig und vielfach verflochten; man sieht aber zugleich, daß in einem so reich gegliederten Verhältnis von Reflexionsbestimmungen die Grundtatsache der materialistischen Dialektik zur Geltung gelangt: Keine reale Wechselwirkung (keine reale Reflexionsbestimmung) ohne übergreifendes Moment. Wenn dieses Grundverhältnis vernachlässigt wird, entsteht entweder eine einseitige und darum mechanistische, die Phänomene vergewaltigende vereinfachende Kausalreihe oder eine oberflächlich schillernde, richtungslose Wechselwirkung, deren Ideenlosigkeit seinerzeit Hegel richtig, freilich ohne den Ausweg zu finden, kritisiert hat. In dem Fall der Wechselwirkung zwischen Produktion und Konsumtion ist klar, daß die erstere »der wirkliche Ausgangspunkt und darum auch das übergreifende Moment ist«.[25] Gerade weil diese letzte Konsequenz der Analyse der ökonomischen Kategorien, ohne ihre ontologischen Voraussetzungen zu respektieren, als Zentralfrage der Marxschen Methode aufgefaßt wurde, war es unbedingt notwendig, zu zeigen, daß diese Wahrheit ins Falsche umschlägt, wenn sie ohne ihre Voraussetzungen und deren Folgen auf die Ökonomie, auf das gesellschaftliche Sein angewendet wird.

Wenn wir nun das zweite wichtigste Verhältnis, das von Produktion und Distribution, etwas näher betrachten, so werden wir mit Problemen völlig anderer Art konfrontiert. Es handelt sich dabei letzten Endes um die Beziehung der rein ökonomischen Formen zu der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, die wir in unseren vorangegangenen Betrachtungen als die außerökonomische bezeichnet haben. Diese zu vernachlässigen, wozu im Vulgärmarxismus starke Tendenzen vorhanden sind, bedeutet, aus dem Marxismus einen »Ökonomismus«, eine bürgerlich beschränkte »Einzelwissenschaft« zu machen. Ob diese nun einseitig radikal durchgeführt wird oder ob ihr – aus erkenntnistheoretischen Erwägungen – andere Einzelwissenschaften »ergänzend« zugeordnet werden, macht keinen wesentlichen Unterschied aus. In beiden Fällen entsteht ein Bruch mit der

24 Grundrisse, S. 13.
25 Ebd., S. 15.

ontologischen Einheit und Eigenart des gesellschaftlichen Seins und damit mit der einheitlichen materialistisch-dialektischen Wissenschaft und Philosophie als der adäquatesten Methode, es zu begreifen. Marx bringt hier durch das Herausarbeiten der Beziehungen zwischen Produktion und Distribution den dialektischen Gegensatz des Ökonomischen und Außerökonomischen mit der Wissenschaft der Ökonomie in einen organisch-gesetzlichen Zusammenhang; dazu war vor allem ein Bruch mit der allgemein herrschenden vulgären Auffassung der Distribution nötig. Diese erschien als bloße Distribution der Produkte und schien deshalb unabhängig von der Produktion zu sein. »Aber«, sagt Marx, »ehe die Distribution Distribution der Produkte ist, ist sie: 1) Distribution der Produktionsinstrumente, und 2), was eine weitere Bestimmung desselben Verhältnisses ist, Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion. (Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse.) Die Distribution der Produkte ist offenbar nur Resultat dieser Distribution, die innerhalb des Produktionsprozesses selbst einbegriffen ist und die Gliederung der Produktion bestimmt.«[26]

Der falsche Schein entspringt dem Gesichtspunkt des Individuums, für welches hier unmittelbar tatsächlich ein gesellschaftliches Gesetz wirksam ist, das seine Stellung in der Gesellschaft, in der Produktion bestimmt. Ein solcher Schein besteht auch für die ganze Gesellschaft, indem bestimmte historische Ereignisse, z. B. Eroberungen, unter Umständen die Distributionsverhältnisse im angegebenen Marxschen Sinne neu- oder umgestalten. Fraglos entsteht in solchen Fällen der Eroberung oft eine neue Distribution. Entweder wird der Eroberte den Produktionsbedingungen des Siegers unterworfen, oder die Produktionsweise bleibt durch Tribut etc. erschwert erhalten, oder es entsteht endlich durch Wechselwirkung etwas Neues. Alle diese Varianten scheinen rein auf außerökonomische Mächte hinzuweisen. Bei konkreter Betrachtung zeigt sich jedoch, daß in der Art, wie diese Wechselbeziehungen zwischen außerökonomisch entstandenen Distributionsverhältnissen sich auswirken, sich stets die Entwicklungsrichtung der darauf basierten Produktion durchsetzt, wobei der Produktion die Rolle des übergreifenden Moments zufällt. Wie immer die unmittelbaren reinen Machtverhältnisse auch beschaffen sein mögen: Die Menschen, die sie durchsetzen oder ihnen unterworfen werden, sind Menschen, die unter bestimmten konkreten Bedingungen ihr eigenes Leben reproduziert haben, die demzufolge bestimmte Eignungen, Geschicklichkeiten, Fähigkeiten etc. besitzen, und sie können nur denen entsprechend handeln, sich anpassen etc. Wenn also aus

26 Ebd., S. 17.

außerökonomischen Machtverhältnissen eine solche neue Distribution der Bevölkerung stattfindet, dann niemals unabhängig vom ökonomischen Erbe der vorangegangenen Entwicklungen, und eine dauerhafte Regelung der kommenden ökonomischen Verhältnisse entsteht notwendig aus einer Wechselwirkung der übereinander geschichteten Menschengruppen. Wenn nun Marx bei diesen Wechselwirkungen der Produktionsweise die Funktion des übergreifenden Moments zuweist, so muß man sich davor hüten, dies im Sinne eines ökonomistischen Praktizismus oder Utilitarismus zu verstehen. Die von der Produktion bestimmte Art des Handelns kann einen geradezu destruktiven Charakter haben, wie Marx in seinen Beispielen von den Verwüstungen mongolischer Horden in Rußland zeigt. Aber auch eine solche Handlungsart geht auf die Produktionsverhältnisse zurück, auf die Viehweide, deren Hauptbedingung große unbewohnte Strecken waren. Daran anschließend spricht Marx vom Raub als Lebensweise bestimmter primitiver Völker. Er vergißt aber nicht, zu bemerken: »Um aber rauben zu können, muß etwas zu rauben da sein, also Produktion.«[27]

Man sieht: Produktion als übergreifendes Moment wird hier im weitesten – ontologischen – Sinn gefaßt, als Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens, die selbst auf sehr primitiver Stufe (Viehzucht der Mongolen) weit über die bloß biologische Erhaltung hinausgeht und einen eindeutig gesellschaftlich-ökonomischen Charakter haben muß. Es ist diese allgemeine Form der Produktion, die die Distribution im Marxschen Sinne bestimmt. Genauer ausgedrückt: Es handelt sich um die Menschen, deren Fähigkeiten, Gewohnheiten etc. bestimmte Produktionsweisen möglich machen; diese Fähigkeiten sind freilich ihrerseits auf Grund konkreter Produktionsweisen entstanden. Diese Feststellung weist auf die allgemeine Marxsche Lehre zurück, daß die wesentliche Entwicklung des Menschen durch die Art, wie er produziert, bestimmt ist. Auch die barbarischste oder entfremdetste Produktionsweise formt die Menschen in einer bestimmten Weise, die bei Wechselbeziehungen von Menschengruppen – mögen sie unmittelbar noch so »außerökonomisch« scheinen – die letzthin ausschlaggebende Rolle spielt.

Betrachtet man also diese Art des Bestimmtseins der Distribution durch die Produktion vom Standpunkt des Primats des in der Produktion sich selbst formenden und umformenden Menschen, so erscheint dieses Verhältnis ohne weiteres evident. Nur wenn, was auch innerhalb des Marxismus häufig vorkam und vorkommt, die ökonomischen Verhältnisse nicht als Beziehungen zwischen Menschen aufgefaßt, sondern fetischisiert, »verdinglicht« werden – z. B. durch

27 Ebd., S. 19.

Identifizierung der Produktivkräfte mit einer für sich genommenen, als selbständig gedachten Technik –, wird dieses Verhältnis rätselhaft. Dann entstehen schwer lösbare Fragenkomplexe – wie etwa heute die Industrialisierung der Entwicklungsländer –, deren konkrete Lösung nur auf Grund dieser Marxschen Konzeption von der entfetischisierten Auffassung der Beziehung von Produktion und Distribution möglich ist. Allgemein gesprochen: Erst wenn das Verhältnis des übergreifenden Charakters der Produktion in der Entstehung und Wandlung der Distribution deutlich sichtbar gemacht wird, kann das Verhältnis des Ökonomischen und Außerökonomischen richtig begriffen werden. Denn unsere frühere Feststellung, daß auch im Außerökonomischen letzten Endes das ökonomische Moment die Entscheidung vollzieht, bedeutet keineswegs, daß man nun diese Differenz als nichtexistent, als bloßen Schein behandeln dürfte. Wir haben z. B. früher die sogenannte ursprüngliche Akkumulation analysiert und dabei darauf hingewiesen, daß erst mit ihrem Abschluß die echten und rein ökonomischen Gesetze des Kapitalismus wirksam werden konnten, was mit Bezug auf das gesellschaftliche Sein bedeutet: Das neue ökonomische System des Kapitalismus wäre ohne diese vorangegangene außerökonomische Umschichtung der Distributionsverhältnisse unmöglich gewesen. Das ist jedoch keineswegs ein abstraktallgemeines Gesetz der Entwicklung, das sich ohne weiteres auf alle Phänomene anwenden ließe.

Einerseits können solche sogar grundlegenden Veränderungen in den Distributionsverhältnissen auch rein ökonomisch vor sich gehen, wie z. B. in der Entstehungszeit der Maschinenindustrie in England oder wie in den USA in den letzten Jahrzehnten. Dieselbe Entwicklung kann sogar unter verschiedenen Bedingungen einen ganz verschiedenen Charakter erhalten; Lenin unterscheidet in der Agrarentwicklung des kapitalistischen Zeitalters den preußischen und den amerikanischen Weg; der erste bedeutet einen äußerst langsamen Abbau der feudalen Distributionsverhältnisse auf dem Land, der zweite den extremen Gegensatz, das vollständige Fehlen oder die radikale Liquidierung des Feudalismus.[28] Daraus wird klar, daß die Entwicklung des Kapitalismus in dem ganz verschiedenen Tempo dieser Umwandlungen, in äußerst verschiedener Weise vor sich gehen kann.

Andererseits sind auch die unmittelbar außerökonomischen Wandlungen letzten Endes doch ökonomisch determiniert; die englische Form der Überwindung der feudalen Distributionsverhältnisse verläuft unmittelbar mit Mitteln der stärksten Gewaltanwendung, ist aber doch dadurch bestimmt, daß England von der

28 Lenin: Sämtliche Werke, XII., Moskau 1933, S. 333.

feudalen Agrikultur zur Schafzucht, zur Rohstoffproduktion für die Textilindustrie überging. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Es kommt aber hier nicht auf diese an, nicht einmal auf die bloße Mahnung zur dialektischen Betrachtung der Tatsachen, wonach ihr ökonomisches oder außerökonomisches Wesen weder als eine Identität noch als ein ausschließender Gegensatz angesehen werden darf, sondern als eine Identität der Identität und Nichtidentität; es kommt vielmehr darauf an, sich auch in diesem Fall die Marxsche Wirklichkeitsauffassung anzueignen: Ausgangspunkt für jedes Denken sind die tatsächlichen Äußerungen des gesellschaftlichen Seins. Das bedeutet aber keinen Empirismus, obwohl, wie wir gesehen haben, auch dieser eine ontologische »intentio recta«, wenn auch halbscheitig-unvollkommen, enthalten kann; vielmehr muß jede Tatsache als Teil des dynamischen Komplexes, der mit anderen Komplexen in Wechselwirkung steht, als innerlich wie äußerlich von mannigfachen Gesetzen bestimmt, aufgefaßt werden. Die Marxsche Ontologie des gesellschaftlichen Seins gründet sich auf diese materialistisch dialektische (widerspruchsvolle) Einheit von Gesetz und Tatsache (Beziehungen und Verhältnisse natürlich mit inbegriffen). Jenes verwirklicht sich nur in dieser; diese erhält ihre konkrete Bestimmtheit und Eigenart aus der in kreuzenden Wechselwirkungen sich durchsetzenden Art jenes. Ohne das Verständnis dieser Verflechtungen, in denen die reale gesellschaftliche Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens stets das übergreifende Moment bildet, kann die Marxsche Ökonomie nicht verstanden werden.

Zum Abschluß dieser Betrachtungen sei noch einmal kurz darauf hingewiesen, daß der so populäre Gegensatz von Gewalt und Ökonomie ebenfalls metaphysisch, undialektisch ist. Gewalt kann auch eine immanent ökonomische Kategorie sein. Bei Behandlung der Arbeitsrente z. B. weist Marx darauf hin, daß ihr Wesen, der Mehrwert, »nur durch außerökonomischen Zwang abgepreßt werden« kann. Er analysiert darauf die ökonomischen Bedingungen, auf denen die Existenz der Arbeitsrente beruht, fügt jedoch hinzu, daß es »erst der Zwang« ist, der hier »aus der Möglichkeit eine Wirklichkeit macht«[29]. Die wechselseitige Durchdringung zieht sich durch die ganze Geschichte der Menschheit. Von der Sklaverei, deren Voraussetzung in der allmählich erworbenen Fähigkeit des Menschen besteht, mehr zu produzieren, als zu seiner Erhaltung und Reproduktion nötig ist, bis zur Bestimmung des Arbeitstags im Kapitalismus bleibt die Gewalt ein integrierendes Moment der ökonomischen Wirklichkeit aller Klassengesellschaften. Auch hier handelt es sich um eine ontologisch-konkrete Dialektik: Das notwendige Eingefügtsein in ökonomisch-gesetzmäßige Zusammenhänge

29 Kapital, III/2, S. 324 f.; MEW 25, S. 799 f.

kann den Gegensatz zwischen beiden nicht aus der Welt schaffen, und diese wesentliche Gegensätzlichkeit kann ihrerseits die Notwendigkeit der Zusammenhänge nicht aufheben. Wir sehen wieder: Die ontologisch richtige Auffassung des Seins muß immer von der primären Heterogenität der einzelnen Elemente, Prozesse, Komplexe zueinander ausgehen und zugleich die Zwangsläufigkeit ihrer intimen und tiefgreifenden Zusammengehörigkeit in je einer konkret-historischen gesellschaftlichen Totalität erfassen. Jedesmal, wenn wir von einem solchen Aneinandergekettetsein heterogener, gegensätzlicher Komplexe sprechen, müssen wir auf die Konkretheit ihres gedanklichen Erfassens (als Widerspiegelung ihrer seinshaften Konkretheit) hinweisen und sowohl vor einer abstrakten »Gesetzlichkeit« wie vor einer, ebenso abstrakten, empiristischen »Einmaligkeit« warnen. Auf dem Niveau unserer bisherigen Betrachtungen bleibt jedoch die Forderung der Konkretheit noch ein abstraktes, bloß methodologisches Postulat, das Konkrete an der Sache selbst bleibt dabei unerreicht. Die Ursache dieser Abstraktheit liegt darin, daß wir bis jetzt, um die wichtigsten allgemeinsten Bestimmungen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins bei Marx herauszuarbeiten, eine seiner entscheidendsten Dimensionen, die Historizität dieses Seins im Ganzen, in der Zusammensetzung seiner Teile, ihrer Zusammenhänge miteinander, ihres Wandels infolge der Veränderungen der Totalität und der sie bildenden Komplexe zwar nicht völlig ausgeschaltet haben – das ist unmöglich –, ihrer ontologischen Bedeutung aber noch nicht das ihr gebührende Gewicht verliehen haben. Das gilt es nun, im folgenden Abschnitt nachzuholen.

3. Geschichtlichkeit und theoretische Allgemeinheit

In allen unseren bisherigen ontologischen Betrachtungen war die Geschichtlichkeit eines jeden gesellschaftlichen Seins als eine seinsmäßige Bestimmung, im Ganzen wie im Detail, implizite mitenthalten. Ja indem wir z. B. die – von ihm nie verlassene – Anschauung des jungen Marx von der universellen einheitlichen Wissenschaft der Geschichte anführten, haben wir auf diesen Aspekt bereits hingewiesen. Dennoch glauben wir, daß diese halbausgesprochene Gegenwärtigkeit des Geschichtlichen nicht ausreicht, um die spezifisch ontologischen Probleme des gesellschaftlichen Seins adäquat zu erfassen; es müssen vielmehr wenigstens die wichtigsten Kategorien und kategoriellen Zusammenhänge mit der ihnen innewohnenden Historizität gedanklich konfrontiert werden.
Die Geschichte ist ein irreversibler Prozeß, und darum scheint es naheliegend, bei ihrer ontologischen Untersuchung von der Irreversibilität der Zeit auszugehen.

Daß hier ein echt ontologischer Zusammenhang besteht, ist klar. Wäre diese Wesensart der Zeit nicht das unaufhebbare Fundament eines jeden Seins, so könnte das Problem der notwendigen Geschichtlichkeit des Seins gar nicht auftauchen. Freilich wird dadurch – für das unorganische Sein – die Reversibilität vieler Prozesse nicht aus der Welt geschafft, was bereits darauf hinweist, daß man hier mit einem als direkt gefaßten Zusammenhang nicht zum wirklichen Problem durchdringen kann. Denn aus der bloßen abstrakten Irreversibilität der Zeit kann nicht einmal die Irreversibilität bestimmter physikalischer Prozesse direkt abgeleitet werden. Diese sind da, sie müssen aber aus konkreten materiellen Vorgängen und Verhältnissen begriffen werden; sie spielen sich freilich in der Zeit ab, das tun aber – mit ebensolcher Gesetzmäßigkeit – auch die reversiblen. Auch die tiefe Teilwahrheit eines Ausspruchs von Heraklit, daß man nicht zweimal in denselben Fluß treten kann, beruht auf der nie unterbrochenen Bewegung der Materie, auf der ontologischen Grundtatsache, daß Bewegung und Materie zwei Seiten, zwei Momente desselben Substantialitätsverhältnisses darstellen; und die dialektische Korrektur dieser genialen Teilwahrheit kann nur darin bestehen, in der Substantialität selbst (als bewegter Kontinuität) das Grundprinzip zu erblicken; daß Heraklit selbst diesen Zusammenhang gesehen hat, ändert an der hier dargestellten Sachlage selbst nichts.
Der Ausdruck Substanz wurde hier nicht zufällig herangezogen. Denn in der Philosophie geht seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts eine Bewegung vor sich, die Substanz aus dem Weltbild zu eliminieren. Es sei dabei weniger an Hegel gedacht, denn seine Tendenz zur Verwandlung der Substanz ins Subjekt bezweckt letzten Endes nicht die Eliminierung des Substanzbegriffes aus der Philosophie, er soll nur beweglich, historisch, an das Subjekt des Menschengeschlechts gebunden erfaßt werden; mag dieses Bestreben an sich noch so problematisch sein. Diese Konzeption hat auch keine breiten und dauernden Nachwirkungen gehabt. Erst im Neukantianismus und Positivismus geht eine – erkenntnistheoretisch orientierte – Auflösung des Substanzbegriffes vor sich; Cassirers Konstrastieren von Substanz- und Funktionsbegriff kann hier als Programm, auch für Positivismus und Neopositivismus, gelten. Diese Tendenzen scheinen sich auf die Errungenschaften der neuen Erkenntnisse, vor allem auf die der Naturwissenschaften, zu stützen und haben deshalb in der Kritik der alten Substanzauffassungen – Vulgärmaterialismus, Vitalismus in der Biologie etc. – vielfach recht behalten. Sie gehen aber am Wesen der Frage doch vorbei. Substanz, als das ontologische Prinzip des Beharrens im Wandel, verliert zwar jetzt ihren alten Sinn als ausschließender Gegensatz zum Werden, erlangt jedoch eine erneute und vertiefte Gültigkeit, indem das Beharrende als das kontinuierlich sich erhaltende, erneu-

ernde, entfaltende in den realen Komplexen der Wirklichkeit gefaßt wird, indem die Kontinuierlichkeit als innere Bewegungsform des Komplexes aus dem abstrakt-statischen Beharren ein konkretes Beharren innerhalb des Werdens macht. Das gilt bereits für die Komplexe im unorganischen Sein und erhebt sich zum Prinzip der Reproduktion in Organismus und Gesellschaft. Diese Verwandlung des bisher statischen Substanzbegriffes in einen dynamischen, des die Erscheinungswelt um der alleinigen und einzigen Substanz willen degradierenden in die Substantialität der unter sich so äußerst verschiedenen dynamischen Komplexe, kann alle Neuerrungenschaften der Wissenschaft philosophisch deuten, zugleich aber jeden bloßen Relativismus, Subjektivismus etc. weit von sich weisen. Das hat aber auch zur Folge – was für unser gegenwärtiges Problem von ausschlaggebender Bedeutung ist –, daß der Substanzbegriff aufhört, wie am prägnantesten bei Spinoza, in ausschließendem Gegensatz zur Geschichtlichkeit zu stehen. Im Gegenteil: Die Kontinuität im Beharren, als Seinsprinzip der bewegten Komplexe, zeigt ontologische Tendenzen zur Geschichtlichkeit als Prinzip des Seins selbst an.

Doch reicht auch die Ewigkeit der Bewegung nicht aus, um die spezifische Konkretheit des Geschichtlichen zu bestimmen. In allgemeinster Form ausgedrückt, beinhaltet dieses nicht nur eine Bewegung überhaupt, sondern stets auch eine bestimmte Richtung im Wandel, eine Richtung, die sich in qualitativen Veränderungen bestimmter Komplexe in sich und in Beziehung zu anderen Komplexen äußert. Um gleich hier das originär und echt Ontologische von jenen Irrwegen abzugrenzen, die sich in der früheren, zumeist als Metaphysik bezeichneten Ontologie geäußert haben, sind einige Vorbemerkungen nötig. In anderen Zusammenhängen war bereits kurz davon die Rede, daß Entwicklung (auch Höherentwicklung) nichts mit ihrer Bewertung – in ethischem, kulturellem, ästhetischem etc. Sinn – zu tun hat. Solche Bewertungen entstehen mit ontologischer Notwendigkeit im Rahmen und im Verlauf des gesellschaftlichen Seins, und es wird eine spezielle, wichtige Aufgabe sein, ihre ontologische Relevanz, d. h. die ontologische Objektivität der Werte selbst genau zu bestimmen. (Das wird in späteren Zusammenhängen dieses Kapitels, wirklich konkret aber erst in der Ethik geschehen.) Diese Bewertungen, um vorläufig nur von diesen, nicht von den Werten selbst zu sprechen, haben, bei Anerkennung der Notwendigkeit ihrer sozialen Genesis, der Bedeutsamkeit ihrer Wirkung, mit der Ontologie der Geschichtlichkeit im hier behandelten ganz allgemeinen Sinn nichts zu tun. Auch muß man Richtung, Tempo etc. in einer ganz verallgemeinerten, von der Unmittelbarkeit befreiten Sicht auffassen. Wenn man die eventuell Milliarden Jahre in Anspruch nehmende astronomische Entwicklung aus dem ontologischen Bereich der Entwicklung ausschaltet, kann man denselben Fehler begehen, den

man macht, wenn man bei einem nur Stunden oder Minuten existierenden Lebewesen die Entwicklung nicht wahrnehmen will. Dies ist aber noch eine primitive, leicht zu überwindende, dem Wesen nach anthropomorphisierende Art der Ablehnung. Für das wissenschaftliche Erfassen der Wirklichkeit ist weit gefährlicher, wenn der Begriff der Entwicklung in ontologisch unfundierter Weise verallgemeinert, ausgedehnt oder eingeengt, beschränkt wird. Es muß dabei der Ausdruck »ontologisch« besonders hervorgehoben werden. Denn es gibt wichtige Fälle, in denen die »intentio recta« der Alltagserfahrung unbezweifelbare Tatsachen der Entwicklung aufweisen kann, lange bevor ihre wissenschaftliche Begründung möglich geworden wäre; die phylogenetische Entwicklung der Arten, die in der Praxis der Züchter vor jedem Versuch, sie wissenschaftlich zu erfassen, längst bekannt war, ist wohl das bedeutendste Beispiel für eine solche Sachlage. Man darf jedoch, wie wir dies in der Kritik N. Hartmanns hervorgehoben haben, dieser »intentio recta« keine auch nur richtungsgemäße Sicherheit zuschreiben. Daß sie fest auf dem Boden einer zwar unmittelbaren, aber unbezweifelbaren Wirklichkeit steht, kann der wissenschaftlichen Erkenntnis voraus sein, kann sie zuweilen ontologisch korrigieren; sie wird jedoch, eben weil sie eine Intention des Alltags ist, oft von dessen notwendig entstandenen Vorurteilen durchsetzt und dadurch entstellt sein. Schon die erwähnte Ablehnung der Entwicklung bei für die Unmittelbarkeit zu raschem oder zu langsamem Tempo wirkt in dieser Richtung. Noch wichtiger ist jedoch, daß die verschiedensten anthropomorphen, aus unzulässigen Verallgemeinerungen des Arbeitsprozesses stammenden Vorstellungen zu Kriterien dafür erhoben werden, was eigentlich Entwicklung sei. Es handelt sich dabei vor allem darum, daß Bewegungskomplexen, die ontologisch betrachtet keinen teleologischen Charakter haben, ein solcher direkt oder indirekt unterschoben wird. Diese bloß angenommenen, nicht existierenden teleologischen Setzungen, die naturgemäß transzendent, religiös etc. beschaffen sind, werden so zu Grundprinzipien erhoben, die darüber entscheiden sollen, ob eine Entwicklung vorhanden und wie sie ihrem ontologischen Wesen nach geartet ist. Es ist hier nicht der Ort, sich mit den verschiedenen Folgen solcher Auffassungen auseinanderzusetzen. Es genügt, hervorzuheben, daß unsere Betrachtungen nicht nur in der unorganischen und organischen Natur, sondern auch in der Gesellschaft jede verallgemeinerte Form der Teleologie ablehnen und ihren Geltungsbereich auf die einzelnen Akte des menschlich-gesellschaftlichen Handelns, dessen prägnanteste Form und Modell die Arbeit ist, beschränken.

Durch das Faktum der Arbeit selbst und durch ihre Folgen entsteht jedoch im gesellschaftlichen Sein eine vollkommen eigenartige Struktur. Denn, obwohl alle

Produkte einer teleologischen Setzung kausal entstehen und kausal wirken, so daß ihre teleologische Genesis in den Wirkungen ausgelöscht zu sein scheint, so haben sie doch die nur gesellschaftlich vorhandene Eigenart, daß nicht nur sie selbst alternativen Charakters sind, sondern auch ihre Wirkungen, soweit sie die Menschen betreffen, ihrem Wesen nach Alternativen auslösen. Eine solche Alternative mag noch so alltäglich-oberflächlich sein, sie mag unmittelbar noch so geringe Konsequenzen haben: Sie ist eine echte Alternative, weil sie in sich stets auch die Möglichkeit birgt, auf ihr Subjekt umwandelnd zurückzuwirken. Die scheinbaren Analogien in der höheren Tierwelt – ob ein Löwe sich auf diese oder jene Antilope wirft etc. – haben damit gerade ontologisch nichts zu tun; denn eine solche »Wahl« bleibt rein biologisch und kann keinerlei innere Veränderungen hervorrufen; die Vorgänge ihrer Entstehung sind also auf der Ebene des biologischen Seins bloß epiphänomenal. Die gesellschaftliche Alternative bleibt dagegen, auch wenn sie noch so tief im Biologischen verankert ist, wie bei Nahrung oder Sexualität, nicht in diesem Bereich eingeschlossen, sondern enthält immer die oben angedeutete reale Möglichkeit der Änderung des wählenden Subjekts in sich. Natürlich geht auch hier – im ontologischen Sinne – eine Entwicklung vor sich, indem der Akt der Alternative ebenfalls die Tendenz hat, gesellschaftlich die Naturschranke zurückzudrängen.

Damit sind wir bei einer Grundtatsache der objektiven Entwicklung innerhalb des gesellschaftlichen Seins angelangt. Um aber auch hier die richtigen Folgerungen zu ziehen, muß immer wieder auf die Tatsachen selbst, auf ihre Relationen und Strukturen zurückgegriffen werden. Aufgefundene einzelne Konstellationen dürfen keinesfalls unkritisch als Schema für andersgelagerte genommen werden. Vor allem muß man sich davor hüten, die Unvermeidlichkeit der Alternative innerhalb der gesellschaftlichen Praxis voluntaristisch oder subjektivistisch auszulegen. Die kurze Analyse einer für den Marxismus so zentralen Kategorie wie des Werts kann vielleicht am besten die hier notwendige Richtung angeben. Wir haben gesehen, daß der Wert als Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert ökonomisch ein Mitsetzen der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in sich begreift. Und die Untersuchung der ökonomischen Entwicklung der Menschheit zeigt ganz deutlich, daß parallel mit der Entfaltung der Gesellschaftlichkeit und dem Zurückdrängen der Naturschranke einerseits die Quantität der geschaffenen Werte ununterbrochen, in einem immer sich steigernden Tempo zunimmt und andererseits die zu ihrer Herstellung erforderte gesellschaftlich notwendige Arbeit ebenso ununterbrochen abnimmt. Ökonomisch gesprochen bedeutet dies bei einer Zunahme der Wertsumme das ständige Sinken des Werts der einzelnen Produkte. Damit ist eine Entwicklungsrichtung gegeben, durch welche die

zunehmende Gesellschaftlichkeit der Produktion sich nicht einfach als Zunahme der Produkte äußert, sondern zugleich auch in der Abnahme der zu ihrer Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeit.[1] Ohne Frage handelt es sich dabei um eine objektive und notwendige Entwicklung innerhalb des gesellschaftlichen Seins, deren ontologische Objektivität sowohl von den Intentionen der einzelnen Akte, die sie faktisch hervorbringen, unabhängig bleibt wie von jeder Bewertung, die die Menschen von den verschiedensten Gesichtspunkten aus, von den verschiedensten Motiven bedingt an ihr vollziehen. Wir stehen also einer objektiv ontologischen Tatsache der inneren Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins gegenüber.

Die Feststellung der Objektivität einer solchen Entwicklung, ihrer völligen Unabhängigkeit vom wertenden Verhalten der Menschen, ist ein wichtiges ontologisches Wesenszeichen des ökonomischen Werts und der Tendenzen seiner Entfaltung. Diese Objektivität muß also festgehalten werden, obgleich – oder weil – damit das ontologische Phänomen selbst noch bei weitem nicht vollständig dargestellt ist. Seine Bezeichnung als Wert – in so gut wie allen Sprachen – ist keineswegs zufällig. Das gesellschaftlich reale, objektive, vom Bewußtsein unabhängige Verhältnis, das wir hier mit dem Terminus Wert bezeichnen, ist nämlich, unbeschadet dieser seiner Objektivität – letzten Endes, freilich nur letzten Endes –, zugleich das ontologische Fundament für alle jene gesellschaftlichen Verhältnisse, die wir Werte nennen; und dadurch auch für alle jene Verhaltensarten von gesellschaftlicher Relevanz, die man Wertungen nennt. Diese dialektische Einheit von gesellschaftlich objektivem Sein und objektiv fundiertem Wertverhältnis wurzelt in der Tatsache, daß alle diese objektiven Verhältnisse, Prozesse etc. zwar unabhängig von den Intentionen der sie verwirklichenden menschlich-individuellen Akte sich erhalten und wirksam werden, jedoch nur als ihre Verwirklichungen entstehen und nur durch ihre Rückwirkungen auf weitere menschlich-individuelle Akte sich fortentwickeln können. Will man die Eigenart des gesellschaftlichen Seins begreifen, so muß diese Gedoppeltheit begriffen und festgehalten werden: die simultane Abhängigkeit und Unabhängigkeit der speziellen Gebilde und Prozesse von den individuellen Akten, die sie unmittelbar hervorbringen und weiterführen. Die vielen Mißdeutungen des gesellschaftlichen Seins entstanden größtenteils daraus, daß je eine der beiden – nur in ihrer Wechselwirkung realen – Komponenten zur alleinigen oder zur absolut herrschenden aufgebauscht wurde.

1 Es ist klar, daß eine für die ganze menschliche Kultur so entscheidende Kategorie wie die der Muße aufs engste mit dieser Entwicklungstendenz zusammenhängt. Ihre Behandlung wird erst im zweiten Teil möglich.

Marx sagt: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«[2] An dieser Stelle beschäftigt sich Marx vorwiegend mit der Wirkung der Traditionen. Es ist aber klar, daß er philosophisch die »Umstände« in einem ganz allgemeinen Sinn versteht. Denn es gibt keine nicht konkrete Alternativen; sie können von ihrem hic et nunc (in der breitesten Bedeutung dieses Ausdrucks) nie losgelöst werden. Doch gerade wegen dieser Konkretheit, die aus einem unlösbaren Zusammenwirken des einzelnen Menschen und der gesellschaftlichen Umstände seines Handelns entsteht, enthält jeder einzelne Alternativakt eine Reihe allgemeiner gesellschaftlicher Bestimmungen, die infolge der ihnen entspringenden Tat – unabhängig von den bewußten Absichten – weiterwirken und ähnlich strukturierte neue Alternativen hervorrufen, Kausalketten entstehen lassen, deren Gesetzlichkeiten über die Intentionen der Alternativen hinausgehen müssen. Die objektiven Gesetzlichkeiten des gesellschaftlichen Seins sind also in untrennbarer Weise an individuelle Akte alternativen Charakters gebunden, besitzen aber zugleich eine davon unabhängige gesellschaftliche Stringenz.

Diese Unabhängigkeit ist aber wiederum eine dialektische. Sie äußert sich prägnant in der Dialektik von Erscheinung und Wesen (wobei natürlich stets bedacht werden muß, daß die materialistische Dialektik in der Erscheinung etwas Seiendes und nicht etwa einen Gegensatz zum Sein erblickt). Die dialektische Wechselbeziehung des Einzelnen, des Subjekts der Alternative zum Allgemeinen, zum gesellschaftlich Gesetzmäßigen schafft eine vielfältigere und buntere Erscheinungsreihe, eben weil das Zur-Erscheinung-Werden des gesellschaftlichen Wesens sich nur im Medium der prinzipiell individualisierten Menschen offenbaren kann. (Über die spezifischen Probleme, die dieser Konstellation entspringen, können wir erst in den sachlich differenzierteren Zusammenhängen des zweiten Teils eingehender sprechen.) Hier muß nur noch auf ein anderes struktives Problem des gesellschaftlichen Seins kurz hingewiesen werden, das auf diese Beschaffenheit des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung bestimmend einwirkt: auf die Reflexionsbestimmung von Ganzes und Teil. Die allgemein ontologische Lage in der anorganischen Natur erfährt eine qualitative Änderung schon in der Organik; es konnten, wir glauben: nicht begründete, Zweifel darüber auftauchen, ob man etwa die Organe der Tiere als Teile auffassen dürfe. Jedenfalls besitzen sie eine Spezifikation und Differentiation, ein Eigenleben von freilich höchst relativer Selbständigkeit, die in der anorganischen Welt unmöglich ist. Da

2 Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Wien-Berlin 1927, S. 21; MEW 8, S. 115.

sie jedoch nur in und infolge ihrer Funktion im Gesamtorganismus existieren und ihre relative Selbständigkeit reproduzieren können, haben sie, auf ontologisch entwickelter Stufe, doch das Reflexionsverhältnis des Teils zum Ganzen realisiert. Im gesellschaftlichen Sein erfährt diese Lage eine weitere Steigerung: Was im biologischen Sein – wenigstens in erster Unmittelbarkeit – das Ganze war, der sich reproduzierende Organismus, wird hier zum Teil innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen. Die Steigerung der Selbständigkeit ist offenkundig, denn im biologischen Sinn ist jeder Mensch notwendig ein Ganzes. Das ontologische Problem besteht aber gerade darin, daß eben diese Selbständigkeit zum Träger des Teilcharakters im gesellschaftlichen Sinne wird: Der Mensch, soweit er Mensch ist und nicht nur rein biologisches Lebewesen, was in der Wirklichkeit nie vorkommt, kann letzten Endes ebensowenig, wenn freilich aus anderen Seinsgründen und darum in anderer Weise, von seiner konkret gesellschaftlichen Totalität losgelöst werden wie das Organ von der biologischen. Der Unterschied liegt darin, daß die Existenz des Organs untrennbar mit dem Organismus, zu dem es gehört, verbunden ist, während dieser unlösbare Zusammenhang – je entwickelter die Gesellschaftlichkeit ist, desto mehr – sich nur auf die Gesellschaft überhaupt bezieht und konkret große Variationen ermöglicht. Auch hier weicht die Naturschranke zurück; noch für den primitiven Menschen bedeutete der Ausschluß aus seiner Gesellschaft ein Todesurteil. Die zunehmende Gesellschaftlichkeit des menschlichen Lebens erweckt allerdings in manchen Individuen die Illusion einer Unabhängigkeit von der Gesellschaft überhaupt, einer Art Dasein als isoliertes Atom. Schon der junge Marx hat gegen diese Auffassung bei den radikalen Junghegelianern protestiert.[3] Und an anderer Stelle leitet er die Selbständigkeitsillusionen der Individuen aus der »Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum« in der kapitalistischen Gesellschaft im Gegensatz zu Stand, Kaste etc. ab, also wieder aus der Verstärkung der spezifischen Eigengesetzlichkeit der entwickelteren Gesellschaftlichkeiten, aus dem Zurückweichen der Naturschranke.[4]

Dieser sachlich notwendige Exkurs führt uns zurück zu einem besseren Verständnis des Wertproblems im Zusammenhang mit dem Wandel der gesellschaftlich notwendigen Arbeit. Das, was sich im allgemein gefaßten Wertgesetz als quantitatives Sinken der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit in der Warenproduktion äußert, ist nur eine Seite eines Gesamtzusammenhangs, dessen ergänzendes Glied die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen als Einzelwesen bildet. Im sogenannten »Rohentwurf« entwickelt Marx diese doppelseitige Zusammengehö-

3 MEGA I/3, S. 296; MEW 2, S. 127 f.
4 Ebd., 5, S. 65 f.; MEW 3, S. 76.

rigkeit folgendermaßen: »In allen Formen erscheint er (der Wert oder der durch ihn repräsentierte Reichtum, G. L.) in dinglicher Gestalt, sei es Sache, sei es Verhältnis vermittelst der Sache, die außer und zufällig neben dem Individuum liegt ... In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebnen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist?«[5] Es ist klar, daß wir es hier mit einer dem Wesen nach objektiven Entwicklung zu tun haben, zugleich ist aber ebenso klar, daß das hier entstehende, sich entwickelnde Faktum, die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse das objektive Fundament für jeden Wert, für dessen Objektivität bildet. Von Wert kann nur innerhalb des gesellschaftlichen Seins gesprochen werden; die Entwicklung im unorganischen und organischen Sein kann zwar entfaltetere Formen ihres Seins produzieren, es wäre aber rein verbal, das Entfaltete als Wert zu bezeichnen. Nur indem die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins in seiner ontologisch primären Form, auf dem Gebiet der Ökonomie (der Arbeit) eine Höherentwicklung der menschlichen Fähigkeiten produziert, hat ihr Resultat, als Ergebnis der Selbsttätigkeit der Menschengattung, zugleich mit seiner objektiven Existenz, untrennbar davon Wertcharakter.

Wenn nämlich jeder beliebige Wert auf seine letzthinnige ontologische Grundlage untersucht wird, stößt die darauf gerichtete Intention als auf ihren adäquaten Gegenstand unweigerlich auf die Entfaltung menschlicher Fähigkeiten, und zwar als Ergebnis der menschlichen Tätigkeit selbst. Wenn wir dabei der Arbeit und ihren – unmittelbaren und vermittelten – Folgen auf das Sosein der Menschen eine Priorität vor anderen Tätigkeitsformen zusprechen, so ist das rein ontologisch gemeint. D. h. die Arbeit ist vor allem genetisch der Ausgangspunkt für das Menschwerden des Menschen, für die Ausbildung seiner Fähigkeiten, wobei die Herrschaft über sich selbst nie vergessen werden darf. Sie ist weiter für eine sehr lange Zeitspanne der einzige Bereich für diese Entwicklung, und alle anderen

5 Grundrisse, S. 387.

Tätigkeitsformen des Menschen, an die die verschiedenen Werte geknüpft werden, können sich erst selbständig zeigen, nachdem die Arbeit bereits ein relativ hohes Niveau erreicht hat. Wieweit sie auch später mit der Arbeit verknüpft bleiben, soll hier nicht untersucht werden; es kommt hier allein auf diese ontologische Priorität an, die, wie wir immer wiederholen müssen, mit einer Werthierarchie nichts zu tun hat. Es kommt ausschließlich darauf an, daß das, was menschlich gesprochen in der Arbeit, durch die Arbeit entsteht, eben jenen Bereich des Menschlichen konstituiert, auf dem, direkt oder indirekt, sämtliche Werte basieren.

Mit dieser Feststellung des ontologischen Zusamnmenhangs ist aber unser Problem noch nicht erschöpft. Nicht zufällig haben wir im letzten Exkurs auf das Verhältnis Erscheinung–Wesen im gesellschaftlichen Sein nachdrücklich hingewiesen. Die Wertfrage wäre nämlich weitaus einfacher, wenn gerade dieses Verhältnis sich nicht in höchst paradoxer, widerspruchsvoller Weise äußerte, schon damit andeutend, daß wir es mit einem zentralen, höchst typischen und charakteristischen Verhältnis innerhalb des gesellschaftlichen Seins zu tun haben. An die von uns angeführte Stelle unmittelbar anschließend beschreibt Marx die kapitalistische Erscheinungsweise dieses Komplexes: »In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußren Zweck.«[6] Soll dieses Verhältnis von Wesen und Erscheinung in der Verbindung von Wert und Reichtum einerseits, Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten andererseits (beide bilden, wie wir gesehen haben, einen untrennbar vereinten Komplex) richtig verstanden werden, so ist davon auszugehen, daß die Erscheinung nicht nur ebenso gesellschaftlich seiend ist wie das Wesen, sondern daß auch beide von denselben gesellschaftlichen Notwendigkeiten getragen werden, daß sie beide voneinander unablösbare Bestandteile dieses gesellschaftlich-geschichtlichen Komplexes sind.

Innerhalb dieser Einheit entstehen jedoch höchst wichtige Seinsunterschiede zwischen beiden, die sich zu Seinsgegensätzen steigern können. Im Wertgesetz selbst dominiert jene aus individuellen Akten synthetisierte Allgemeinheit, die Art, Richtung, Tempo etc. der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt. Der Einzelmensch kann sich also dagegen nur bei Strafe des Untergangs auflehnen, ja seine Revolte schlägt sehr leicht in eine donquijotesche groteske Karikatur um.

6 Ebd.

Das schließt natürlich revolutionäre Umwälzungen, die ihrerseits ebenfalls Synthesen unzähliger individueller Akte sind, nicht aus; diese gehen aber vom Ganzen aus und gehen aufs Ganze. Revolutionen sind natürlich Grenzfälle, die nicht nur Aktionen von Massen, sondern auch eine innere Problematik innerhalb der objektiven Entwicklungstendenzen voraussetzen. Es gibt jedoch auch – gerade vom Standpunkt dieser objektiven Sphäre – wichtige Fälle, in denen ein Widerstand, der sich zur Massenhaftigkeit steigern kann, in dieser qualitative Struktur- und Bewegungsänderungen hervorrufen kann. Man denke daran, daß der relative Mehrwert, dessen innere Beschaffenheit weitaus reiner gesellschaftlich ist als die des absoluten, infolge des Widerstandes der Arbeiterklasse entstanden ist, also nicht einfach durch die innere Dialektik der inneren Triebkraft der kapitalistischen Ökonomie, sondern als Ergebnis des Klassenkampfes. Die bereits hervorgehobene ontologische Tatsache des gesellschaftlichen Seins, daß die Arbeitszeit nur in ihrem Maximum und Minimum »rein ökonomisch« bestimmt ist, daß aber über ihren jeweiligen konkreten Stand Kampf und Gewalt entscheiden, erhält hier eine in höhere Qualität umschlagende Verwirklichung.

Die hier beschriebene Erscheinungswelt greift dagegen weitaus unmittelbarer und ungleichmäßiger in das persönliche Leben der einzelnen ein; die Entleerung, die Entfremdung etc. sind also vielfach weit intimer mit den individuellen Charakterzügen der Einzelmenschen verbunden, hängen vielfach sogar enger von – hier möglichen – individuellen Entschlüssen, Taten etc. ab, als die allgemeine Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, die sich meistens hinter dem Rücken der Individuen, im sozialen Sinn unbewußt, vollzieht. Ohne hier auf die – später zu behandelnden – Details dieses einheitlich-zwiespältigen Prozesses eingehen zu können, ist bereits hier feststellbar, daß die Erscheinungssphäre einen weitaus größeren objektiven Spielraum für das individuelle Handeln darbietet als die des Wesens, daß sie also gewissermaßen weniger dicht, weniger zwangsläufig wirkend ist als diese. Eine solche relativ aufgelockertere Beschaffenheit der Erscheinungssphäre eröffnet in ihr Möglichkeiten von Stellungnahmen, Verhaltungsweisen, die in ihrer Art – natürlich zumeist durch sehr weite, komplizierte, verschlungene Vermittlungen hindurch – auf das gesellschaftlich-geschichtliche Gesamtgeschehen rückwirken können.

Auch diese Frage kann ausführlich nur auf einer konkreteren Stufe behandelt werden. Hier können wir nur auf einige Typen solcher erkenntnismäßiger und in direktes Handeln übergehender Stellungnahmen kurz hinweisen, wobei schon hier hervorgehoben werden muß, daß die Differenzierung zwar eine bestimmte Typologie zeigt, diese aber in den verschiedenen Phasen der historischen Entwicklung, je nach der Struktur, den Wachstumstendenzen der jeweiligen ökonomischen Formation, sehr verschiedene Beschaffenheit haben kann. Die abschließenden Bemerkungen von Marx zu den zuletzt angeführten, einander ergänzenden Stellen beziehen sich auf die Beurteilung und Bewertung des Gesamtprozesses in seiner Einheit von Wesen und Erscheinung. Darum betonen sie auch hier die ontologische Priorität des Gesamtprozesses; Marx wendet sich theoretisch immer gegen jede romantische Verherrlichung einer unentwickelteren Vergangenheit, dagegen, sie ökonomisch oder geschichtsphilosophisch gegen objektiv höhere Entwicklungen auszuspielen. Aber auch hier, wo dies ganz entschieden geschieht, fehlt der Hinweis auf die von uns angedeutete Widersprüchlichkeit nicht: »Daher erscheint einerseits die kindische Welt als das Höhere. Andrerseits ist sie es in alledem, wo geschloßne Gestalt, Form und gegebne Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.«[7] Schon die Bezeichnung gemein für eine Befriedigung innerhalb des Kapitalismus zeigt, daß Marx zwar die gesellschaftlich-geschichtliche ontologische Priorität des objektiven Prinzips im Gesamtprozeß wie immer als zentral ansieht, zugleich jedoch nie vergißt, daß die Erscheinungsweise dieser unabweisbaren Progressivität des Ganzen zu diesem – ebenfalls objektiv, nur auf einer anderen Ebene – in einem völlig gegensätzlichen Verhältnis stehen kann, woraus andere – ebenfalls objektiv fundierte – Urteile und Handlungen entspringen können. Wer die von uns behandelte Darstellung der ursprünglichen Akkumulation aufmerksam verfolgt hat, wird auf Schritt und Tritt dieser Gegensätzlichkeit begegnen.

Scharf formuliert Engels in seiner späten Einleitung zu »Elend der Philosophie« diese ontologische Position. Er spricht von den radikalen Nachfolgern Ricardos, die aus dessen Mehrwertlehre direkt sozialistische Folgerungen gezogen haben, die, wie Engels richtig bemerkt, »ökonomisch formell falsch« sind; er hebt damit den Gegensatz ihrer moralisierenden Argumentation zu der ökonomischen von Marx hervor. Das moralische Problem, sagt Engels, geht die Ökonomie »zunächst« nichts an. Am Ende seiner Kritik sagt er: »Was aber ökonomisch formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein«, und weist darauf hin, daß in der allgemeinen moralischen Verurteilung ökonomischer Strukturen und Tendenzen ihre – auch ökonomische – Unhaltbarkeit mit enthalten sein kann. »Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein.«[8] Methodologisch sehr ähnlich behandelt Engels die Auflösung des Urkommunismus. Auch hier unterstreicht er vor allem

7 Ebd., S. 387 f.

8 Engels: Vorwort zu »Elend der Philosophie«, in der Ausgabe Stuttgart 1919, IX f.; MEW 21, S. 178.

ihre Notwendigkeit und Fortschrittlichkeit als das vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins primäre Moment, fügt aber sogleich hinzu, daß diese Progressivität des ökonomischen Wesens »von vornherein als eine Degradation« erscheint, »als ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft. Es sind die niedrigsten Interessen – gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz –, die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmählichsten Mittel – Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen«.[9] Und die Geschichte selbst zeigt, daß es sich hier nicht bloß um ein moralistisches Werturteil, um etwas – unter Umständen – bloß Subjektives handelt, sondern, ebenso wie in den früher erwähnten Fällen, um Reaktionen, die sich auch zu einer gesellschaftlichen Macht erhöhen konnten. Wenn man an den unausrottbaren Mythos vom »goldenen Zeitalter« denkt und seine Wirksamkeit von vielen Ketzerbewegungen bis zu Rousseau, bis zu seinem Einfluß auf die radikalen Jakobiner verfolgt, ist dies deutlich sichtbar. Diese historische Notwendigkeit bewahrheitet sich aber auch im rein objektiven Wechsel der Formationen. Während die Auflösung des Urkommunismus, als antike Sklaverei, weiter als Feudalismus und Kapitalismus, sich als Prinzip des ökonomisch-sozialen Fortschritts erweist, wird das Erhaltenbleiben der ursprünglichen Gemeinschaften in den »asiatischen Produktionsverhältnissen« zu einem Prinzip der Stagnation; das, nebenbei bemerkt, in seiner Erscheinungswelt keineswegs weniger Greuel, Verwerfliches etc. produziert als die europäische aufsteigende Linie. Die Beispiele könnten unbeschränkt vermehrt werden; das erübrigt sich aber, da, wie wir hoffen, die wichtigsten Momente dieses widerspruchsvoll seienden Zusammenhangs zwischen objektiver Entwicklung und aus ihr notwendig entstehenden gegensätzlichen Wertformen bereits hinreichend beleuchtet wurde. Eine weitere Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis kann erst erfolgen, wenn wir im Laufe der Analyse der ontologischen Geschichtlichkeit der Gesellschaft auf die für Marx so wichtige Frage der ungleichmäßigen Entwicklung zu sprechen kommen. Alles hier Behandelte bildet nur einen Teil dieses für den Marxismus zentral bedeutsamen Fragenkomplexes.

Die vorangegangenen, noch so vorläufigen und unvollständigen Betrachtungen zeigen zumindest sehr wichtige und grundlegende Tatsachen an: die Verbundenheit von Beziehungsformen wie Entwicklung, Fortschritt etc. mit der ontologischen Priorität der Komplexe vor ihren Elementen. Geschichte kann nur ein Komplex haben, denn deren konkrete Aufbaukomponenten wie Struktur, Struk-

9 Engels: Ursprung der Familie etc., Moskau-Leningrad 1934, S. 86 f.; MEW 21, S. 97.

turänderung, Richtung etc. sind nur innerhalb von Komplexen möglich. Solange das Atom als ein elementar, unteilbar Seiendes aufgefaßt wurde, mußte nicht nur es selbst, sondern auch das Zusammenwirken solcher Entitäten prinzipiell unhistorisch bleiben; erst seit die moderne Physik das Atom als dynamischen Komplex entdeckt hat, kann man von echten Prozessen in ihm sprechen. Und auch in der Gesamtheit der unorganischen Welt ist die Lage der Erkenntnis ähnlich; wenn in den Theorien von Kant und Laplace eine Art astronomischer Geschichte auftaucht, so hat diese – einerlei wie weit dies methodologisch bewußt gemacht wurde – die Erkenntnis zur Voraussetzung, daß das Sonnensystem mit seinen Bestandteilen einen Komplex bildet, dessen Bewegungen, Wandlungen etc. das Sein und Werden der »Elemente« bestimmt und nicht umgekehrt; ebenso muß die Erde als Komplex erkannt werden, damit das Wissen, das wir Geologie nennen, ein seinsmäßiges Fundament hat. Im organischen Sein ist diese Sachlage noch evidenter; die Zelle etwa als »Element« konnte methodologisch nie jene Rolle spielen, die in der unorganischen Welt das Atom gespielt hat, denn sie ist ja selbst ein Komplex. Schon Entstehen und Vergehen eines jeden organischen Wesens repräsentiert sich zwangsläufig als historischer Prozeß im kleinen, und seit Lamarck und Darwin erscheint die phylogenetische Entwicklung der Arten bereits als Geschichtsablauf großen Stils. Daß die Geschichte auf dem Niveau des gesellschaftlichen Seins sich noch höher entfalten muß, versteht sich von selbst, und zwar wiederum in dem Maße, als die gesellschaftlichen Kategorien ein immer stärkeres Übergewicht über die bloß organisch-naturhaften erhalten. Es ist z. B. durchaus möglich, die Entwicklung der Arterhaltung von den Zellteilungen bis zum sexuellen Leben der höheren Tiere als Geschichte aufzufassen, es ist aber auf ersten Blick ersichtlich, daß die Geschichte der menschlichen Sexualität, mit Ehe, Erotik etc., eine unvergleichliche Überlegenheit an Reichtum, Differenziertheit, Abgestuftheit, Hervorbringung von qualitativ Neuem etc. aus dem Komplex ihrer gesellschaftlichen Bestimmungen erhält.

Darin äußert sich die ontologische Eigenart dieser neuen Seinsweise. Der Komplex als allgemeine Grundlage der Historizität bleibt erhalten, aber die Beschaffenheit der Komplexe erfährt eine radikale Umwandlung. Zuallererst sei an die Labilität in der Begrenzung der Komplexe erinnert, die eine direkte Folge des Zurückweichens der Naturschranke ist. So bedeutend der Unterschied an Stabilität der Komplexe zwischen unorganischer und organischer Natur auch sein mag, sie haben den entscheidenden gemeinsamen Zug, ein für allemal naturhaft gegeben zu sein, d. h. jeder Komplex existiert mit seiner geschichtlichen Entwicklung nur so lange, als er seine naturhaft gegebene Form bewahrt, seine Bewegtheit ist nur innerhalb dieser Gegebenheit möglich; Geburt und Tod der höheren

Organismen drücken diese Schranken der Verwandlung deutlich aus. Die Komplexe des gesellschaftlichen Lebens haben dagegen, sobald ihre Naturhaftigkeit überwunden ist, zwar ein sich selbst reproduzierendes Sein, dieses geht jedoch – wiederum in steigendem Maße – über die einfache Reproduktion des ursprünglich gegebenen Zustands hinaus; die erweiterte Reproduktion kann zwar gesellschaftliche Schranken in den Produktionsverhältnissen haben, ist aber von jenem Stillstand, Niedergang und Ende, die in der Organik von Alter und Tod repräsentiert werden, qualitativ verschieden. Zwei oder mehrere Stämme können sich vereinigen, ein Stamm kann sich spalten etc., und die neuentstehenden Komplexe werden sich wieder als vollwertige reproduzieren. Natürlich können Stämme, Nationen etc. untergehen; dieser Prozeß hat aber mit dem Tod im organischen Leben nichts gemein; selbst das völlige Ausrotten ist ein gesellschaftlicher Akt. Normalerweise entstehen aber aus Spaltungen, Vereinigungen, Unterwerfungen etc. eben neue Komplexe, die neue oder modifizierte Prozesse der Reproduktion aus ihrer neuen Struktur und deren dynamischen Möglichkeiten herausentwickeln.

Eine wichtige Voraussetzung dieser völlig neuen Lage ist, worauf wir schon früher hingewiesen haben, daß der Mensch zwar nur in der Gesellschaft existieren kann, aber diese muß – seinsgeschichtlich – nicht unbedingt jene sein, der er durch Geburt, naturhaft angehört. Jeder Mensch selbst ist freilich naturhaft ein biologischer Komplex und teilt damit alle Eigenheiten des organischen Seins (Geburt, Wachstum, Altern, Tod). Bei aller Unaufhebbarkeit dieses organischen Seins hat aber auch das biologische Sein des Menschen einen überwiegend und in steigendem Maße von der Gesellschaft determinierten Charakter. Wenn die modernen Biologen den Unterschied zwischen Mensch und Tier herausarbeiten wollen und – wie z. B. Portmann – auf die langsame Entwicklung des Kindes, auf seine lange während Hilflosigkeit und Unfähigkeit zu jener artgemäßen Selbständigkeit, die die jungen Tiere bald nach ihrer Geburt besitzen, hinweisen, so versuchen sie solche Züge als biologische Eigenheiten des Menschen darzustellen. Das erscheint vielleicht auf den ersten Blick einigermaßen einleuchtend. Es müßte jedoch hinzugefügt werden, daß diese biologischen Eigentümlichkeiten des Menschen letzten Endes doch Produkte der Gesellschaft sind. Wäre jene Tierart, aus der sich der Mensch herausgebildet hat, biologisch auch nur ähnlich beschaffen gewesen, wie Portmann den Menschen beschreibt, so wäre sie unzweifelhaft im Kampf ums Dasein rasch untergegangen. Erst jene, wenn auch noch so primitive, noch so labile Sekurität, die die alleranfänglichste auf Arbeit basierte Gesellschaft bietet, kann eine langsamere Entwicklung der Neugeborenen, auch biologisch, sichern. Dabei wäre ein solches Entwicklungstempo beim Tier völlig sinnlos und wäre

darum auch nie entstanden. Erst die neuen, großen, aus der Gesellschaftlichkeit stammenden Anforderungen an den werdenden Menschen (aufrechter Gang, Sprache, Eignung zur Arbeit etc.) machen diese Langsamkeit der Entwicklung notwendig, und die Gesellschaft schafft dementsprechend die Bedingungen ihrer Verwirklichung herbei. Daß sich dies erst im Laufe von vielen zehntausenden Jahren biologisch fixieren konnte, ändert nichts an dem gesellschaftlichen Charakter dieser Genesis, ebensowenig daran, daß sich, wenn diese biologische Eigenart des Menschen einmal als Erbgut fixiert ist, ein immer weiteres Hinausschieben des »fertigen« Zustandes infolge der wachsenden Anforderungen des gesellschaftlichen Seins bereits ohne spezifische biologische Wandlungen vollziehen kann. Ein einfacher vergleichender Blick auf auch nur kaum primitivere Gesellschaftsformen im Vergleich zur Gegenwart zeigt diese Tendenz sehr deutlich. Selbstverständlich kann es nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen sein, auf Probleme der Biologie kritisch einzugehen. Da aber das biologische Sein des Menschen ein grundlegendes Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins bildet, und da das vormarxistische und antimarxistische Denken das Verständnis und richtige Erfassen des gesellschaftlichen Seins des Menschen durch eine unzulässige »Biologisierung« gesellschaftlicher Kategorien, die zumeist bloß durch formale Analogien herausgebildet werden kann – die Kette dieser Bestrebungen geht von der aristokratisch parteilichen Fabel des Menenius Agrippa bis zu Spengler, Jung etc. –, verwirrt, mußte wenigstens an einem Beispiel auf die Unhaltbarkeit einer solchen Methode hingewiesen werden.

Jedenfalls zeigt sich schon hier als fundamentale Struktur der gesellschaftlichen Prozesse, daß sie von alternativ determinierten teleologischen Setzungen einzelner Menschen unmittelbar ausgehen, jedoch infolge des kausalen Ablaufs der teleologischen Setzungen in einem widerspruchsvoll einheitlichen kausalen Prozeß der gesellschaftlichen Komplexe und ihre Totalität münden und allgemein gesetzliche Zusammenhänge ergeben. Diese so entstehenden allgemein-ökonomischen Tendenzen sind also stets von der gesellschaftlichen Bewegung selbst vollzogene Synthesen individueller Akte, die dadurch nunmehr einen derart rein gesellschaftlich-ökonomischen Charakter erhalten, daß die Mehrzahl der Einzelmenschen, ohne darüber ein klares Bewußtsein haben zu müssen, auf die jeweils typischen Umstände, Konstellationen, Chancen etc. in einer ihnen typisch angepaßten Weise reagiert. Die synthetisierende Resultante solcher Bewegungen erhebt sich zur Objektivität des Gesamtprozesses. Es ist bekannt, daß eine derartige Beziehung der Einzelbewegungen zum Gesamtprozeß, den sie konstituieren, die Seinsgrundlage dessen bildet, was man statistische Methode zu nennen pflegt. Seit Boltzmann ist es für die Physik selbstverständlich, daß das eigentliche

Phänomen in solchen Bewegungskomplexen zu erblicken ist, wobei es für seine klassische Entdeckung gleichgültig bleibt, wie die einzelnen Molekularbewegungen, die Boltzmann an sich als erkennbar betrachtet, beschaffen sind. Ihre Abweichungen vom Durchschnitt ergeben, was man in mathematischen Formulierungen statistischer Gesetzmäßigkeiten Streuungen nennt. Geht man bei der Betrachtung solcher Zusammenhänge von dem schlichten ontologischen Tatbestand aus, so erscheint die lange Zeit herrschende, jetzt glücklicherweise nur von Einzelgängern des mathematisch fetischisierten Neopositivismus vertretene Anschauung, als ob statistische Gesetzlichkeit oder Tendentialität im ausschließenden Gegensatz zur Kausalität stünde, als reine Absurdität. Die faktische Synthese typischer einzelner Kausalreihen ist ebenso kausal wie diese selbst, auch wenn die Vereinigung neue, sonst unerkennbare Zusammenhänge ans Licht bringt. Dieser Charakter kommt daher, daß die statistische Methode die spezifische Kausalität in der Bewegtheit der Komplexe offenbart.

Die hier dargelegte Lage, daß nämlich nur die typischen Bewegungen der »Elemente« für die Erkenntnis des Gesamtprozesses in Frage kommen, ist natürlich bloß ein klassisch einfacher Fall der statistischen Gesetzlichkeit. Wir können hier nicht auf Probleme der anorganischen Natur eingehen. Doch ist schon in der Welt der Organik evident, daß es sich oft um ein äußerst kompliziertes Bild von Wechselwirkungen allgemeiner und für die Allgemeinheit relevanter Einzelprozesse handeln kann. Das erscheint noch gesteigert im gesellschaftlichen Sein, schon darum, weil der Mensch als »Element« der ökonomisch-sozialen Zusammenhänge selbst ein prozessierender Komplex ist, dessen Eigenbewegungen zwar für bestimmte Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung unmittelbar praktisch irrelevant sein können, ohne deshalb für die gesamte Entwicklung der Gesellschaft gleichgültig zu sein. Dazu kommt, was erst im zweiten Teil konkret untersucht werden kann, daß die Gesellschaft nicht nur den Menschen als eigenartig bestimmten Komplex zu ihren »Elementen« zählt, sondern daß sie darüber hinaus aus einander überschneidenden, miteinander verwachsenden, einander bekämpfenden etc. Teilkomplexen wie Institutionen, sozial determinierten Vereinigungen von Menschen (Klassen) besteht, die gerade auf Grund ihrer verschiedenen, heterogenen Dimensionen der Existenz in ihren realen Wechselwirkungen den Gesamtprozeß entscheidend beeinflussen können. Dadurch entstehen für die Erkenntnis der Prozesse in ihrer Totalität, die Wechselwirkungen ihrer entscheidenden Momente, vielfache Komplikationen, die aber am Wesen der neuen Methode, der Kausalzusammenhänge von Komplexen, nichts ändern. Die Komplikationen haben nur zur Folge, daß diese Methoden, die in ihren ontologischen Grundlagen mit der statistischen gleichgeartet sind, nicht in allen Fällen

ausschließlich oder auch nur vorwiegend mit einer quantitativen Statistik arbeiten können, sondern diese oft mit qualitativen Analysen von Wirklichkeitszusammenhängen unterbauen, ergänzen und sogar ersetzen müssen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Erkenntnis solcher Komplexbewegungen durch ihre Mathematisierung im allgemeinen außerordentlich gefördert wurde, ja es ist sicher, daß ohne den mathematischen Ausdruck der hier entstehenden quantitativen und quantifizierbaren Zusammenhänge es kaum zu einer exakten Erkenntnis solcher Komplexgesetzlichkeiten gekommen wäre. Daraus folgt jedoch nicht, daß die ontologische Priorität der Faktizität sich immer und beliebig mathematisch homogenisieren ließe. Wir haben in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß Quantität und Qualität zusammengehörige Reflexionsbestimmungen sind, was zur notwendigen Folge hat, daß innerhalb – durch die jeweilige Sache selbst – bestimmter Grenzen qualitative Bestimmungen ohne jede Verfälschung des Inhalts quantitativ ausgedrückt werden können. Diese Möglichkeit bedeutet jedoch keineswegs, daß jeder mathematisch korrekte Ausdruck quantitativer und quantifizierter Zusammenhänge notwendig auf echte, wirkliche und wichtige Zusammenhänge treffen muß. Wir haben bereits bei der Kritik des Neopositivismus darauf gedrungen, daß jedes mathematisch gefaßte Phänomen, je nach seiner ontologischen Beschaffenheit, physikalisch, biologisch etc. interpretiert werden müßte, damit die Untersuchung die wirklichen Phänomene erreicht. Diese Forderung bleibt auch für die statistische Methode gültig; es muß aber noch besonders betont werden, daß nur eine von der Fixierung bedeutsamer Tatbestände ausgehende Mathematisierung imstande ist, wirklich Resultate zu erzielen.

Ohne hier die Problematik auf anderen Grenzgebieten zu streifen, muß beim gesellschaftlichen Sein, insbesondere in der Ökonomie, darauf hingewiesen werden, daß der Stoff selbst, aus eigener Dialektik, rein quantitative Kategorien schafft (vor allem das Geld), die unmittelbar als eine gegebene Basis für eine mathematisch-statistische Behandlung erscheinen, die jedoch, wenn man sie im ökonomischen Gesamtkomplex betrachtet, von den wesentlichen Problemen oft ablenken, statt zu ihnen zu führen. (Marx spricht oft von der Sinnlosigkeit, Begrifflosigkeit des reinen Geldausdrucks, wenn von verwickelten ökonomischen Prozessen, z. B. von der Reproduktion die Rede ist.) In sozialistischen Ländern war der Streit für oder gegen eine mathematisch-statistische Methode rein scholastisch. Es war lächerlich, ihre Nützlichkeit im Namen einer angeblichen marxistischen Orthodoxie zu bezweifeln; es war aber nicht minder töricht, den neopositivistischen Leerlauf mit unkritischer Begeisterung nachahmen zu wollen. Auch in dieser Frage gilt, daß die Marxsche Ökonomie eine Kritik der politischen

Ökonomie ist, und zwar, wie wir gezeigt haben, eine ontologische. In der allgemeinen Methode von Marx sind alle Prinzipienfragen der inneren wie äußeren Bewegungsgesetze der Komplexe enthalten. (Man denke an die Entstehung der Durchschnittsprofitrate, an die Proportionsgesetze in der Akkumulation etc.) Es wird stets von der jeweilig konkreten Frage abhängen, ob, wieweit etc. diese allgemeine Methode in die Form der direkt mathematischen Statistik umgesetzt werden soll.

So wichtig diese Frage auch sein mag, sie ist doch bloß die des wissenschaftlichen Ausdrucks, nicht die Sache selbst. Diese konzentriert sich um den Fragenkomplex, wie die so entdeckten Gesetze an sich, ontologisch beschaffen sind. Die bürgerliche Wissenschaft, besonders die deutsche seit Ranke, konstruiert einen Gegensatz zwischen Gesetz und Geschichte. Diese soll ein Prozeß sein, dessen ausdrückliche Einmaligkeit, Einzigartigkeit, Unwiederholbarkeit etc. der »ewigen Geltung« der Gesetze antinomisch gegenübersteht. Da dabei die ontologischen Fragen beiseite geschoben wurden, reduziert sich die Antinomie auf die Dualität einander ausschließender Betrachtungsweisen und ist darum tief unwissenschaftlich. Wo dagegen eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte auftaucht, wie bei Spengler oder in gemilderter Form bei Toynbee, ist das Gesetz ewiger, »kosmischer« Art und hebt durch seinen Kreislaufcharakter die Kontinuität der Geschichte, letzten Endes die Geschichte selbst auf. Die Gesetzlichkeit bei Marx ist dagegen die innere immanente gesetzliche Bewegung des gesellschaftlichen Seins selbst. (Auf die allgemeinen Fragen der Geschichtlichkeit aller bewegten Komplexe auf den verschiedenen Stufen des Seins haben wir bereits hingewiesen.) Das gesellschaftliche Sein hebt sich – historisch – aus der anorganischen und organischen Welt heraus, kann aber aus ontologischer Notwendigkeit diese ihre Basis nie verlassen. Das zentrale Vermittlungsglied, das auf diese Weise immer energischer über die bloße Naturhaftigkeit hinausgeht und doch in unaufhebbarer Weise in ihr wurzelt, ist die Arbeit: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«[10] So entsteht die einzige objektive und ganz allgemeine Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Seins, die so weit »ewig« ist wie das gesellschaftliche Sein selbst, d. h. sie ist ebenfalls eine geschichtliche Gesetzlichkeit, indem sie simultan mit dem gesellschaftlichen Sein entsteht, aber nur so lange wirksam bleibt, als dieses existiert. Alle anderen Gesetze sind bereits innerhalb des

10 Kapital 1, S. 9; MEW 23, S. 57.

gesellschaftlichen Seins historischen Charakters. Das Allerallgemeinste, das Wertgesetz, hat Marx z. B. in seiner Genesis im Einleitungskapitel seines Hauptwerks aufgezeigt. Es ist freilich der Arbeit selbst immanent, indem es durch die Arbeitszeit mit der Arbeit selbst als Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten verknüpft ist, ist aber schon dort implizite enthalten, wo der Mensch vorerst nur nützliche Arbeit verrichtet, wo seine Produkte noch nicht zu Waren werden, und bleibt auch noch nach dem Aufhören von Kauf und Verkauf der Waren ebenfalls implizite in Geltung.[11] Seine entfaltete, explizite Form erhält es aber erst, wenn das Reflexionsverhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert entsteht, wodurch der Tauschwert seine spezifische, rein gesellschaftliche, von jeder Naturbestimmung losgelöste Gestalt erhält. Alle anderen Gesetze der Ökonomie sind, unbeschadet ihrer Gesetzlichkeit, die freilich als Gesetz von bewegten Komplexen einen Tendenzcharakter erhält, von rein historischer Wesensart, indem ihr Ingeltungtreten und Geltendbleiben von bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen abhängt, deren Vorhandensein oder Fehlen nicht oder wenigstens nicht direkt vom Gesetz selbst produziert wird. Es liegt im ontologischen Wesen der Komplexgesetzlichkeiten, daß in ihrem Wirksamwerden die Heterogenität der die Komplexe selbst aufbauenden, zueinander heterogenen Verhältnisse, Kräfte, Tendenzen etc., die zudem mit dem nach innen ähnlich beschaffenen wie nach außen ähnlich wirkenden Komplex in Wechselbeziehung stehen, zum Ausdruck gelangen muß. Darum muß die Mehrzahl der ökonomischen Gesetze eine gesellschaftlich-geschichtlich konkret umgrenzte, historisch bestimmte Geltung besitzen. Ontologisch betrachtet sind also Gesetzlichkeit und Geschichtlichkeit keine Gegensätze, vielmehr miteinander eng verflochtene Ausdrucksformen einer Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach aus verschiedenen heterogenen, heterogen bewegten Komplexen besteht und diese in eigenen, ebenso gearteten Gesetzen zur Einheit zusammenfaßt.

Betrachtet man die von Marx herausgearbeitete Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Seins unter diesem allein adäquaten ontologischen Gesichtspunkt, so müssen alle Vorurteile über mechanisch-fatalistische Gesetzlichkeit, über zu hoch gespannten und einseitigen Rationalismus seines Weltbilds ins Nichts zusammenfallen. Marx selbst hat diese Sicht der Wirklichkeit in seiner Methode immer konsequent durchgeführt. Er hat diesen Problemkomplex auch immer wieder als theoretisch richtig erwogen, wenn er auch, wie in vielen anderen Fragen, nicht dazu gekommen ist, seine Ansicht systematisch abgeschlossen niederzuschreiben. In seiner Fragment gebliebenen großen Einleitung aus den fünfziger Jahren, mit

11 Ebd., S. 43 und S. 45; ebd., S. 91 ff.

deren methodologischen Anschauungen wir uns bereits ausführlich beschäftigt haben, schreibt er im letzten Teil, der rein skizzenhaft überliefert ist, darüber: »*Diese Auffassung erscheint als notwendige Entwicklung*. Aber Berechtigung des Zufalls.«[12] Schon diese Rolle des Zufalls innerhalb der Notwendigkeit der Gesetze ist nur vom logisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus etwas Einheitliches, indem der Zufall – freilich in verschiedenen Systemen in verschiedener Weise – als gedanklicher, eventuell auch ergänzender Gegensatz zur Notwendigkeit erfaßt wird. Ontologisch gesehen tritt der Zufall, der Heterogenität der Wirklichkeit entsprechend, in außerordentlich unterschiedlichen Weisen auf; so als Abweichung vom Durchschnitt, also als Streuung in den statistischen Gesetzlichkeiten, so als heterogen-zufälliges Verhältnis zweier Komplexe und ihrer Gesetzlichkeiten zueinander etc. Dazu kommt als besonderes Merkmal des gesellschaftlichen Seins der Alternativcharakter der ihm unmittelbar zugrunde liegenden individuellen teleologischen Setzungen. Denn bei diesen ist eine vielfältige Rolle des Zufalls uneliminierbar gegeben.

Nehmen wir wieder als zugleich zentralsten und relativ einfachsten Fall die Arbeit. Schon daß ihre Grundlage der Stoffwechsel des Menschen (der Gesellschaft) mit der Natur ist, offenbart eine unaufhebbare Zufälligkeit: Kein Naturgegenstand kann als Fortsetzung seiner Eigenschaften, seiner inneren Gesetzlichkeiten irgendein Gerichtetsein auf seine Brauchbarkeit (oder Unbrauchbarkeit) für menschliche Zwecke als Arbeitsmittel, Rohmaterial etc. in sich enthalten. Natürlich ist es die unerläßliche Bedingung einer jeden teleologischen Setzung innerhalb der Arbeit, daß diese Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten des Gegenstandes in angemessener Weise erkannt werden. Dadurch wird aber die Zufälligkeit im Verhältnis des Steines zur Statue, des Holzes zum Tisch nicht aus der Welt geschafft; Stein oder Holz werden dabei in Verhältnisse gebracht, die in ihrem Natursein nicht nur nicht vorkommen, sondern gar nicht vorkommen können, die also vom Standpunkt ihrer Naturgegebenheit immer zufällig bleiben müssen, obwohl – wir wiederholen – die Erkenntnis ihrer wichtigen Eigenschaften die unerläßliche Vorbedingung der erfolgreichen Arbeit bildet. Es ist interessant, daß dieses Verhältnis in der Alltagssprache genau zum Ausdruck kommt: Wo ein Naturstoff als solcher die Grundlage einer ästhetischen Bearbeitung bildet – so in Plastik, Architektur, Kunstgewerbe –, hat das Wort »materialecht« einen höchst genauen Sinn, da das Produkt, auch bei sonst technisch fehlerloser Durchführung, nicht unbedingt materialecht sein muß; wo dagegen das Medium rein gesellschaftlichen Charakters ist – Sprache, Tonsystem der Musik –, kann diese Frage

12 Grundrisse, S. 30.

überhaupt nicht auftauchen. Dieser vielfältige Zusammenhang zwischen der Arbeit und ihrer Naturgrundlage steigert sich noch dadurch, daß die Arbeit, ihre Technik, von den ihr zugrunde liegenden Fähigkeiten, Erkenntnissen der Menschen, also rein gesellschaftlich, bestimmt ist. Das Zusammenwirken dieser beiden Faktoren setzt sich in der Entwicklung der Arbeit durch. Gerade die grundlegenden Schritte nach vorwärts, die wichtigsten technischen Neuerungen und ihre freilich erst später auftretenden wissenschaftlichen Begründungen sind sehr oft durch Zufall konkret veranlaßt; sie treten auch sehr oft gleichzeitig, an verschiedenen Orten unabhängig voneinander auf. Die Komponente der gesellschaftlichen Notwendigkeit bildet zwar das übergreifende Moment; doch bleibt die Zufälligkeit in der Naturbeziehung bestehen. Dazu kommt noch, daß die Alternative als Charakteristik eines jeden Arbeitsakts ebenfalls ein Moment der Zufälligkeit mit enthält.

Es ist auch nicht schwer, einzusehen, daß, je entwickelter eine Gesellschaft ist, je weitere und verzweigtere Vermittlungen den teleologischen Setzungsakt der Arbeit mit ihrer faktischen Durchführung verbinden, desto mehr diese Rolle des Zufalls entsprechend zunehmen muß. Das zufällige Verhältnis zwischen naturhafter Materie und ihrer gesellschaftlich bestimmten Bearbeitung verblaßt zwar oft, scheint sogar in den ganz weiten Vermittlungen zu verschwinden – etwa in der Rechtsordnung als Vermittlungsmoment –, doch nimmt die Zufälligkeit in den einzelnen Alternativen zu; und zwar desto mehr, je verzweigter diese werden, je entfernter sie von der Arbeit selbst sind, je mehr ihr Inhalt darauf angelegt ist, mit einem vermittelnden Akt die Menschen zu einer weiteren Vermittlung zu veranlassen. Die sich dabei ergebenden konkreten Probleme können erst in der Analyse der Arbeit selbst konkret behandelt werden. Hier muß nur noch hinzugefügt werden, daß die in der Gesellschaft historisch notwendig entstehenden Vermittlungskräfte (Institutionen, Ideologien etc.), je entwickelter sie werden, je mehr sie sich dementsprechend immanent vervollkommnen, desto mehr eine innere Selbständigkeit erhalten, die sich – unbeschadet ihrer letzthinnigen Abhängigkeit von den ökonomischen Gesetzlichkeiten – in der Praxis ununterbrochen auswirkt und damit Quantität und Qualität der mit Zufälligkeiten beladenen Zusammenhänge steigert.[13] Die rohe Skizze kann den breiten Spielraum des Zufalls im Wirksamwerden der allgemeinen und objektiven Gesetze der Ökonomie nur sehr unvollkommen andeuten, insbesondere weil dieser ja noch zahlreiche Gebiete der wirtschaftlichen Entwicklung umfaßt.

13 Vgl. Engels an Schmidt, 27. Okt. 1890, Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, S. 380 ff.; MEW 37, S. 490 ff.

Mit alledem sind wir noch lange nicht bei der Zentralfrage angekommen. Wenn wir uns nun kurz mit dem Klassenkampf beschäftigen wollen, so müssen wir uns dabei auf unser gegenwärtiges Problem beschränken. Da der Klassenkampf in der gesellschaftlichen Praxis immer eine Synthese von ökonomischer Gesetzlichkeit und außerökonomischen Komponenten derselben sozialen Wirklichkeit ist, kommt es hier ausschließlich darauf an, ob und wieweit Momente der Zufälligkeit in das Funktionieren der ökonomischen Gesetze eingreifen. Wir haben bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, daß der Spielraum für außerökonomische Kräfte von der Ökonomie selbst geschaffen, in ihr selbst angelegt ist. (Bestimmung der Arbeitszeit durch Kampf, relativer Mehrwert als Produkt des Klassenkampfes, ursprüngliche Akkumulation, bestimmte Formen der Distribution etc.) Worauf es in diesem Zusammenhang für die Wechselwirkung von Ökonomie und außerökonomischer Gewalt vor allem ankommt, ist ein doppeltes: Erstens setzen sich die ökonomischen Gesetze letzten Endes, wenn auch auf Umwegen, die etwa ein für sie ungünstiger Ausgang der jeweiligen Klassenaktionen verursacht, doch durch; das Nacheinander und Auseinander der ökonomischen Formationen, die in ihnen möglichen Arten des Klassenkampfs sind in ihren großen, grundlegenden Tendenzen streng durch die allgemeinen Gesetze der Ökonomie bestimmt. Zweitens kann aber diese Bestimmtheit nicht bis in die Einzelheiten, bis in die Einzelkonflikte des Ablaufs adäquat herunterreichen. Der von uns skizzierte große und vielgestaltige Spielraum der Zufälligkeiten beeinflußt nicht nur die Entscheidung einzelner Alternativen und Zusammenstöße, seine Bedeutung greift viel tiefer in den Gesamtablauf ein, indem das Sichdurchsetzen der allgemeinen ökonomischen Gesetze – ohne ihren Grundcharakter zu verändern – sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Wege gehen kann, deren Wesensart dann auf den Klassenkampf zurückwirkt, was wiederum nicht ohne Einfluß auf die Weise der Verwirklichung der allgemeinen ökonomischen Gesetze bleibt usw., usw. Man denke etwa daran, wie die Entstehung des Kapitalismus in England und Frankreich ganz verschieden auf die Agrarverhältnisse in beiden Ländern gewirkt hat; daraus folgten ganz verschiedene Ablaufformen der bürgerlichen Revolutionen, die ihrerseits im Kapitalismus beider Länder verschiedene Strukturformen auszubilden verhalfen.[14]

Die ontologische Analyse ergibt also eine für Logik und Erkenntnistheorie paradox erscheinende Lage, die, solange wir sie nur auf diese Disziplinen gestützt untersuchen, zu unlösbar scheinenden Antinomien führen kann und geführt hat;

14 Vgl. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850 (herausgegeben v. F. Mehring) III, Stuttgart 1913, S. 408 ff. (Aufsatz über Guizot); MEW 7, S. 207 ff.

während ontologisch betrachtet diese gegebenen Formen der Wechselwirkungen und der Wechselbeziehungen im gesellschaftlichen Sein ohne weiteres zu begreifen sind. Die Schwierigkeit entspringt aus der logisch-erkenntnistheoretischen Fassung von Gesetzlichkeit und Rationalität. Ontologisch angesehen bedeutet Gesetzlichkeit einfach so viel, daß innerhalb eines seienden Komplexes oder in der wechselseitigen Beziehung zweier oder mehrerer seiender Komplexe das faktische Vorhandensein bestimmter Bedingungen bestimmte Folgen notwendig, wenn auch nur tendenziell, mit sich führt. Wenn es dem Menschen gelingt, einen solchen Zusammenhang zu beobachten, die Umstände seiner notwendigen Wiederholbarkeit gedanklich zu fixieren, so nennen sie ihn rational. Werden, was schon verhältnismäßig früh geschieht, viele solche Zusammenhänge festgestellt, so entsteht allmählich eine gedankliche Apparatur, sie zu erfassen und ihr einen möglichst exakten gedanklichen Ausdruck zu geben. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, über diese Entwicklung auch nur andeutend zu sprechen. Es muß aber doch bemerkt werden, daß je exakter diese gedankliche Apparatur – vor allem Mathematik, Geometrie und Logik – ausgebildet ist, je erfolgreicher sie in vielen Einzelfällen funktioniert, die Neigung desto stärker wächst, ihr mit Hilfe von Extrapolationen eine allgemeine, von den Tatsachen der Wirklichkeit unabhängige, ja diesen das Gesetz vorschreibende Bedeutung zuzusprechen. (Man vergesse nicht, daß bereits die verallgemeinerte Anwendung magischer Riten, Formeln etc. auf ganz verschiedene Gruppen von Phänomenen vermittels von Analogien in ihrer gedanklichen Struktur eine gewisse Ähnlichkeit zur Extrapolation hat.) So entsteht das nie vollständig erfüllbare Bestreben, die ganze Wirklichkeit, Natur wie Gesellschaft, als einen einheitlichen rationalen Zusammenhang aufzufassen und die jeweilige praktische Undurchführbarkeit dieses Bestrebens nur der Unvollständigkeit des jeweiligen gegenwärtigen Wissens zuzuschreiben.

Aus einer solchen – logisch-erkenntnistheoretischen – Fassung der Gesetzlichkeit der faktischen Zusammenhänge und Prozesse entspringt das Weltbild, das man als rationalistisch zu bezeichnen pflegt und das sich in verschiedenen Epochen in zahlreichen bedeutenden und einflußreichen Philosophien verkörpert hat. Wie immer eine solche alles umfassende Rationalität formuliert sein mag, sie widerspricht jener ontologischen Grundlage eines jeden Seins, die wir auseinanderzusetzen versucht haben: der heterogenen Struktur der Wirklichkeit, aus der nicht nur die letzthinnige Unaufhebbarkeit des Zufalls in den Wechselbeziehungen der Momente innerhalb eines Komplexes und in denen von Komplexen zueinander folgt, sondern auch die unaufhebbare Beziehung zwischen einfach gegebenen (oft – wie bei den Konstanten – weiter nicht rationalisierbaren) Tatbeständen und der konkreten, aus solchen Verhältnissen entspringenden Rationalität bestimmter

Zusammenhänge. Wir haben auch darauf hingewiesen, daß diese Art der Seinsbeschaffenheit mit dem Komplizierterwerden der Seinsstufen ständig zunehmen muß. Dabei haben wir ein philosophiegeschichtlich höchst wichtiges Problem, die Verknüpfung der Rationalität des Seins mit dem Sinn oder der Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens, gar nicht erwähnt, weil seine angemessene Behandlung erst im Rahmen der Ethik methodologisch möglich ist. Hier sei nur so viel bemerkt, daß diese Frage konsequenterweise überhaupt nur gestellt werden kann, wenn man von der völligen ontologischen Neutralität eines jeden Naturseins der Sinnesfrage gegenüber ausgeht. Für das gesellschaftliche Sein liegt diese Frage insofern viel komplizierter, als die Seinsgesetze in dieser Sphäre zwar ihrem objektiv-ontologischen Wesen nach gegenüber der Frage nach dem sinnvollen Leben ebenfalls völlig neutral sind; indem sie jedoch in ihrer objektiven Entfaltung, wie wir gezeigt haben, mit der Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten untrennbar verbunden sind, entstehen hier wichtige Wechselbeziehungen, die weit über das unmittelbar gesellschaftliche Handeln hinausgehen und die in ihrer Konkretheit – und jedes Abweichen von dieser führt Verzerrungen und Verfälschungen mit sich – nur in der Ethik behandelt werden können. Hier mag dieser Hinweis auf eine – vorläufig – beiseite gelassene Problematik um so eher genügen, als eine wirkliche Ethik die ontologische Neutralität des gesellschaftlichen Seins in seiner Allgemeinheit sowieso anerkennen muß, ja sie kann ihre eigentlichen Kategorien nur auf der Grundlage jenes komplizierten Doppelgesichts des gesellschaftlichen Seins finden und klarmachen, wie wir es bei der Analyse des Wertgesetzes angedeutet haben.

Ein weiteres wichtiges Moment der logisch-erkenntnistheoretischen Überspannungen in dieser Frage ist der Versuch, die erkannte Rationalität mit ihrer Vorausberechenbarkeit zu verknüpfen: das »savoir pour prévoir« als Kriterium einer rational adäquaten Wirklichkeitserkenntnis. Natürlich diente dabei vor allem die Astronomie als Modell; schon in der unorganischen Natur gibt es jedoch Komplexe, wie z. B. die Voraussagbarkeit des Wetters, die von diesem Standpunkt aus viel problematischer sind, und wenn das heute auch weitgehend auf Mangel an exakten Grundlagen und vielfältigen Beobachtungen zurückgeführt werden kann, so bleibt ein Zweifel, ob hier je die genaue Voraussagbarkeit wie in der Astronomie erreicht werden kann. In der Biologie und insbesondere in der Medizin als angewandter Biologie schaltet sich hier die viel konkretere und seinsmäßig bestimmendere Einzelheit eines jeden Organismus als Spielraum für unvorhersehbare Zufälligkeiten ein. Wenn wir auch hier die zukünftige Überwindung heute vorhandener Hindernisse einkalkulieren, bleibt, was uns hier beschäftigt, die bereits skizzierte qualitativ noch höhere Kompliziertheit des gesellschaftlichen Seins bestehen. Natürlich schließt das eine Voraussagbarkeit in konkreten Einzelfällen, auf beschränktem Terrain, auf kurze Sicht nicht aus; jede Arbeit, jede gesellschaftliche Praxis beruht darauf, und die Theorie der Manipulation im Neopositivismus kann, indem sie sich darauf beschränkt und jede ontologische Fragestellung ausschaltet, sich einbilden, bei einem wissenschaftlich fundierten Rationalismus angelangt zu sein. Diese Anschauung haben wir bereits kritisiert, und wir werden bei der Behandlung der Arbeit nochmals auf sie zu sprechen kommen.* Jetzt handelt es sich um die allgemeine Rationalität der Gesetze und wie aus ihnen zwingende und konkrete Folgerungen für Einzelfälle gezogen werden können, wie das gesellschaftliche Sein in seiner Totalität und seinen Details gedanklich zu einem geschlossenen rationalen Zusammenhang erhoben werden kann. Von solchen Anschauungen waren die Vertreter der Aufklärung und ihre Nachfahren erfüllt, und vor allem gegen solche polemisiert der irrationalistische Rückschlag seit der französischen Revolution. Damit verfällt man ins entgegengesetzte, weitaus falschere Extrem; denn der Irrationalismus ist ontologisch überhaupt nicht fundiert. Wir sahen, daß seine Widersacher über das ontologisch Reale mit logisch-erkenntnistheoretischen Extrapolationen hinausgehen, die Irratio ist jedoch nicht einmal eine Extrapolation, sie ist nichts weiter als eine subjektive Projektion des rein gedanklichen Zurückschreckens vor einer realen Frage, wobei deren Unlösbarkeit für das Subjekt die trügerische Gestalt einer irrationalistischen Antwort erhält.

Wie sehr der metaphysisch extrapolierende universalistische Rationalismus und sein Gegenpol, jeder Irrationalismus sich ontologisch im Zauberkreis einer irrealen Antinomie bewegen, zeigt das für die Wissenschaft, insbesondere für die Gesellschaftswissenschaft, höchst bedeutende Faktum der Rationalität post festum. Die Praxis jeder Geschichtswissenschaft arbeitet seit jeher spontan mit einer solchen Methode. Hier aber kommt es nicht nur darauf an, diese Tatsache einfach festzustellen, sondern vor allem, die Seinsbeschaffenheit aufzuzeigen, die ihr ontologisch zugrunde liegt. Dabei offenbart jede irrationalistische Deutung die eigene vollendete Nichtigkeit: Denn es gehört zum Wesen des Handelns – sowohl des Einzelmenschen wie einer sozialen Gruppe –, auch unter nicht oder nicht völlig übersehbaren Zuständen Entscheidungen treffen zu müssen und ihnen entsprechende Handlungen zu vollziehen. In beiden Fällen zeigt es sich nachträglich – wobei es hier gleichgültig bleibt, ob dieses »nachträglich« Tage oder Jahrhunderte bedeutet –, daß ein Geschehen, das unmittelbar als unübersichtlich, ja als völlig sinnlos erschien, in der nachträglichen Erkenntnis der Ursachenver-

* Vgl. Georg Lukács: Werke Bd. 14, Ontologie zweiter Teil.

flechtung, die es hervorgebracht hat, sich restlos in den notwendigen kausalgesetzlichen Ablauf der Geschichte einfügt. Die so entstehende Rationalität muß sich natürlich sehr von der Axiomatik des philosophischen Rationalismus unterscheiden, indem das Sichdurchsetzen der Gesetzlichkeiten sehr verschlungene Wege geht, indem diese eine große Rolle der Zufälle aufweisen. Da aber die seinsmäßige Verbindung zwischen den Gesetzen und den echten Tatsachen (realen Komplexen und deren realen Zusammenhängen) begreiflich wird, wird jene Rationalität sichtbar, die dem wirklichen Geschehen innewohnt. Dieses Abweichen von rationalistischen Vorstellungen, von an sie geknüpften Erwartungen, ist natürlich unabhängig davon, ob diese Erwartungen enttäuscht oder übertroffen werden: Es ist das wahre Zurgeltunggelangen der Objektivität des gesellschaftlichen Seins. Lenin gibt, bezeichnenderweise gerade über Revolutionen sprechend, ein plastisches Bild dieser Sachlage: »Die Geschichte, insbesondere die Geschichte der Revolution, war stets inhaltsreicher, mannigfaltiger, vielseitiger, lebendiger, ›schlauer‹, als die besten Parteien, die klassenbewußtesten Vortrupps der vorgeschrittensten Klassen es sich vorstellen.«[15] Diese »Schlauheit« des Gangs der Geschehnisse ist es, auf die sich das Handeln der Menschen zu orientieren hat; es ist etwas Vernünftiges und Gesetzmäßiges, also Rationales, das aber ganz anders strukturiert ist, als der philosophische Rationalismus annimmt.

Damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Die dialektische Erkenntnis hat bei Marx einen bloß annähernden Charakter, und zwar deshalb, weil die Wirklichkeit aus der unendlichen Wechselwirkung von Komplexen besteht, die sich innerlich wie äußerlich in heterogenen Verhältnissen befinden, die selbst bewegte Synthesen oft heterogener Komponenten sind, bei denen die Anzahl der wirksamen Momente bis ins Unendliche gehen kann. Das Annähernde der Erkenntnis ist deshalb nicht primär erkenntnistheoretischen Charakters, obwohl es natürlich auch in der Erkenntnistheorie beheimatet ist; es ist vielmehr der erkenntnishafte Widerschein der ontologischen Bestimmtheit des Seins selbst: der Unendlichkeit und der Heterogenität der objektiv wirksamen Faktoren und der wichtigen Folgen dieser Sachlage, daß nämlich die Gesetze in der Wirklichkeit nur als Tendenzen, die Notwendigkeiten nur im Gewirr von gegenwirkenden Kräften, nur in einem Vermitteltsein inmitten von unendlichen Zufällen sich durchsetzen können. Aus dieser Struktur des gesellschaftlichen Seins folgt keineswegs die Unmöglichkeit, ja nicht einmal eine Verengung der Möglichkeit, es zu erkennen. Wie gezeigt wurde, ist es durchaus möglich gewesen, die allgemeinsten Bewe-

15 Lenin: Sämtliche Werke, XXV., Wien-Berlin 1930, S. 284.

gungsgesetze der Ökonomie aufzudecken und mit ihrer Hilfe die Generallinie der geschichtlichen Entwicklung nicht nur bloß faktisch, sondern auf den Begriff gebracht zu erkennen. Wir haben diese genaue und bestimmte Gesetzeserkenntnis bereits beim Problemkreis des Werts festgestellt. Sie erhält keine Abschwächung, vielmehr eine noch stärkere Betonung, wenn das gesellschaftliche Sein in seiner historischen Bewegtheit betrachtet wird. Die Erkenntnis der Entwicklung früherer Formationen, des Übergangs aus der einen in die andere, ist natürlich eine Erkenntnis post festum. Auch dies hängt mit den qualitativen Änderungen im gesellschaftlichen Sein zusammen: Eine Wissenschaft der Ökonomie (und ihre innere Kritik) konnte erst entstehen, nachdem die rein gesellschaftlichen Kategorien als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sich zu herrschenden Mächten im Leben der Gesellschaft vermittelt hatten, nachdem also die Wechselbeziehung überwiegend rein ökonomischer Verhältnisse, die ihre Bewegungsrichtung, ihr Tempo etc. regelt, erkannt wurde. Aus dieser Lage ergab sich erst die Möglichkeit (an der ein Genie wie Aristoteles, trotz tiefer Einsicht in wichtige Fragen, scheitern mußte), allgemeine Gesetze der Ökonomie aufzustellen. Freilich nur in allgemeinen Formen. Wenn z. B. Marx die Bedingungen der Wirtschaftskrise erforscht, beschränkt er sich auf eine höchst allgemeine Strukturanalyse: »Die Möglichkeit der Krise, soweit sie in der einfachen Form der Metamorphose sich zeigt, geht also nur daraus hervor, daß die Formunterschiede – die Phasen –, die sie in ihrer Bewegung durchläuft, erstens notwendig sich ergänzende Formen und Phasen sind, zweitens trotz dieser inneren notwendigen Zusammengehörigkeit gleichgültig gegeneinander existierende, in Zeit und Raum auseinanderfallende, voneinander trennbare und getrennte unabhängige Teile des Prozesses und Formen sind.« Daraus folgt, daß die Krise nichts weiter ist »als die gewaltsame Geltendmachung der Einheit von Phasen des Produktionsprozesses, die sich gegeneinander verselbständigt haben«.[16] Damit ist eine entscheidende Wesensbestimmung der Krise entstanden; es wäre aber eine törichte Illusion, zu meinen, daß man nunmehr, wie auf Grundlage der Newtonschen Astronomie die Planetenbewegungen, auch den Zeitpunkt des Ausbruchs einzelner Krisen voraussehen könnte. (Daß sich der Charakter der Krisen seither vielfach verändert hat, daß Abwehrmaßnahmen gegen sie erfolgreich möglich geworden sind, ändert nichts an dieser methodologischen Sachlage. Sie stellt bloß den sich vom Stalinismus befreienden Marxisten die Aufgabe, die neuen Phänomene mit der Marxschen Methode entsprechend zu analysieren.)

16 Marx: Theorien über den Mehrwert II/2, 4. Auflage, Stuttgart 1921, S. 279 f. und S. 282; vgl. MEW 26/2, S. 504 und S. 506.

Die von uns geschilderte Marxsche Scheidung von Wesen und Erscheinung innerhalb der Sphäre des Seins ermöglicht wiederum, die äußerst komplizierten und untereinander heterogenen Phänomene in der Wirklichkeit begrifflich zu erfassen, was unter Umständen bis in den Bereich des individuellen Lebens und seiner Praxis herunterreichen kann. Freilich ergibt sich im Weg von oben nach unten die Gefahr, die direkte Geltung der allgemeinen Gesetze mechanisch zu überschätzen und durch ihre allzu direkte Anwendung die Tatsachen zu vergewaltigen; auf dem Wege von unten nach oben entsteht wiederum die Gefahr eines ideenlosen Praktizismus, einer Blindheit dem gegenüber, wie sehr selbst das Alltagsleben der Einzelmenschen aus direkten und indirekten Einwirkungen allgemeiner Gesetze entstanden ist. Wir haben in der allgemeinen Charakteristik der Marxschen Methode darauf hingewiesen, daß beim programmatischen Formulieren seiner Grundabsicht in der Titelgebung »Kritik der politischen Ökonomie« die ununterbrochene, sich immer erneuernde ontologische Kritik der Tatsachen, ihrer Zusammenhänge, auch ihrer Gesetzmäßigkeiten samt deren konkreter Anwendung zumindest ein ausschlaggebendes methodologisches Grundprinzip bildet. Das gilt auch für die hier behandelten Erkenntniswege von oben nach unten sowie von unten nach oben. Es genügt nicht, eine allgemeine Einsicht in die früher angedeutete Struktur des gesellschaftlichen Seins, die diese Wege, ihre Richtung, ihre Abzweigungen etc. bestimmt, zu besitzen. So unerläßlich Marx, wie wir gesehen haben, Abstraktionen und Verallgemeinerungen für den Erkenntnisprozeß hält, als ebenso unerläßlich erscheint ihm die Spezifikation konkreter Komplexe und Zusammenhänge. Spezifikation bedeutet hier ontologisch: dem nachzugehen, wie bestimmte Gesetze, ihre Konkretion, ihre Abänderung, ihr Tendenzwerden, ihre bestimmte Auswirkung unter bestimmten konkreten Umständen für bestimmte konkrete Komplexe ausfallen. Die Erkenntnis kann sich den Zugang zu solchen Gegenständen nur durch das Erforschen der besonderen Züge je eines Gegenstandskomplexes bahnen. Darum sagt Marx über die Erkenntnis eines so zentral wichtigen Komplexes wie die ungleichmäßige Entwicklung: »Die Schwierigkeit besteht nur in der allgemeinen Fassung dieser Widersprüche. Sobald sie spezifiziert werden, sind sie schon erklärt.«[17] Die Bedeutung dieser Feststellung geht weit über ihren Anlaß hinaus, obwohl es, wie wir sehen werden, sicher kein Zufall ist, daß sie bei Gelegenheit der ungleichmäßigen Entwicklung ausgesprochen wurde. Es drückt sich nämlich in ihr die für die Marxsche Ontologie des gesellschaftlichen Seins so charakteristische Gedoppeltheit der Gesichtspunkte, die dennoch eine Einheit bilden müssen, aus: die

17 Grundrisse, S. 30.

gedanklich-analytisch trennbare, aber ontologisch unauflösliche Einheit von allgemein gesetzlichen und besonderen Entwicklungstendenzen. Die ontologische Zusammengehörigeit heterogener Prozesse innerhalb eines Komplexes oder in den Beziehungen mehrerer Komplexe bildet die seinsmäßige Basis für ihre – immer vorbehaltliche – gedankliche Absonderung. Ontologisch kommt es also darauf an, das Geradesosein eines Phänomenkomplexes im Zusammenhang mit den allgemeinen Gesetzlichkeiten, die ihn bedingen und von denen er zugleich abzuweichen scheint, zu begreifen.

Diese Methode bedeutet deshalb ein tertium datur gegenüber der philosophiegeschichtlich so abgenützten Antinomie von Rationalismus und Empirismus. Das Gerichtetsein auf das Geradesosein als Synthese heterogener Momente hebt nämlich die Fetischisierungen im vorwiegend erkenntnistheoretisch orientierten Rationalismus und Empirismus auf. Über die Fetischisierung der Ratio haben wir bereits gesprochen; für eine angemessene Erkenntnis der Geschichtlichkeit entspringt aus ihr die Gefahr, den historischen Ablauf allzu direkt auf den Begriff (auf einen abstrahierend entstellten Begriff) zu bringen und damit nicht nur am Geradesosein wichtiger Phasen und Etappen achtlos vorbeizugehen, sondern auch durch Überrationalisierung des Gesamtprozesses diesem eine überdeterminierte Geradlinigkeit zuzusprechen, wodurch er einen fatalistischen, ja einen teleologischen Charakter erhalten kann. Die ebenfalls erkenntnistheoretisch fundierte empiristische Fetischisierung führt eine, wie Hegel geistvoll sagt, »gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge«[18] herbei, wodurch ihre tieferen Widersprüche, ihr Zusammenhang mit den fundamentalen Gesetzlichkeiten ausgelöscht werden und das Geradesosein jener vergegenständlichend-erstarrenden Fetischisierung anheimfällt, die immer eintreten muß, wenn Resultate eines Prozesses nur in ihrer endgültig-fertigen Form betrachtet werden, nicht zugleich in ihrer wirklichen, widerspruchsvollen Genesis. Die Wirklichkeit fetischisiert sich zu einer ideenlos-unmittelbaren »Einmaligkeit« oder Einzigartigkeit«, die sich darum sehr leicht zu einem irrationalistischen Mythos steigern kann. In beiden Fällen werden so fundamentale ontologische Kategorienverhältnisse wie Erscheinung–Wesen und Einzelheit–Besonderheit–Allgemeinheit gedanklich ignoriert, und das Wirklichkeitsbild erhält dadurch eine spannungslos-vereinfachende und darum entstellende übermäßige Homogenisierung. Es ist auffallend, wenn auch nicht überraschend, daß die meisten Abweichungen vom Marxismus in ihren Methoden einen dieser Wege gehen und die von Marx erreichte Überwindung einer falschen Antinomie im bürgerlichen Sinn wieder rückgängig machen. Ohne

18 Zustimmend zitiert bei Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 50 f.

auf diese Frage näher eingehen zu können, sei nur bemerkt, daß der sektiererische Dogmatismus zumeist den Weg der Fetischisierung der Ratio einschlägt, während die opportunistischen Revisionen des Marxismus meistens eine Neigung zur empiristischen Fetischisierung zeigen. (Natürlich gibt es hier Mischformen verschiedenster Art.)

Diese ontologische Untrennbarkeit im Gesamtprozeß von Historizität und echter rationaler Gesetzlichkeit wird am Marxismus nur allzu häufig, ja man könnte sagen regelmäßig, mißverstanden. Die philosophisch-rationalistische Fortschrittskonzeption erhielt bei Hegel ihre faszinierendste Verkörperung, und es lag sehr nahe, diese – bei einer Umstülpung ins Materialistische und gebührender Vorherrschaft des Ökonomischen – auf den Marxismus zu übertragen, daraus eine neuartige Geschichtsphilosophie zu machen. Marx selbst hat gegen solche Auffassungen seiner Methode immer protestiert. So am deutlichsten in einem Brief (Ende 1877) an die Redaktion der russischen Revue »Otetschestwennyje Sapiski« gegen eine unzulässige geschichtsphilosophische Verallgemeinerung seiner Lehre von der ursprünglichen Akkumulation, als ob deren Entwicklung in Westeuropa ein unabänderliches Gesetz wäre, dem man im voraus logisch zwingend eine unbedingte Geltung auch für Rußland zusprechen müßte. Marx bestreitet nicht, eine Gesetzlichkeit im Verlauf der ökonomischen Entwicklung festgestellt zu haben, eine Tendenz, die sich unter bestimmten Umständen zwangsläufig durchsetzt: »Das ist alles. Aber das ist meinem Kritiker zu wenig. Er muß durchaus meine historische Skizze von der Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsweges verwandeln, dem alle Völker schicksalsmäßig unterworfen sind, was immer die geschichtlichen Umstände sein mögen, in denen sie sich befinden, um schließlich zu jener ökonomischen Formation zu gelangen, die mit dem größten Aufschwung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit die allseitigste Entwicklung des Menschen sichert. Aber ich bitte ihn um Verzeihung. (Das heißt mir zugleich zu viel Ehre und zu viel Schimpf antun.)«[19]

Marx' Protest gegen eine geschichtsphilosophische Verallgemeinerung seiner historischen Methode hängt aufs allerengste mit der Hegelkritik seiner Jugendzeit zusammen. Wir konnten schon früher beobachten, daß er immer dagegen auftritt, wenn Hegel reale Zusammenhänge der Wirklichkeit in logisch notwendige Gedankenabfolgen verwandelt. Natürlich ist dies in erster Linie eine Kritik des Hegelschen philosophischen Idealismus, zugleich jedoch – was weder von dessen Wesensart noch von der Marxschen Kritik zu trennen ist – eine der logischen

19 Ausgewählte Briefe, S. 291; vgl. MEW 19, S. 111.

Fundamentierungen der Geschichtsphilosophie. Die Aufeinanderfolge der Perioden, der Gestalten in ihnen (am deutlichsten in der Geschichte der Philosophie) entspringt dann methodologisch notwendig der Auseinanderfolge der logischen Kategorien. Bei Marx sind diese jedoch niemals Verkörperungen des Geistes auf dem Weg von der Substanz zum Subjekt, sondern einfach »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«, die innerhalb der Komplexe, in denen sie existieren und wirksam werden, so wie sie eben sind, ontologisch begriffen werden müssen. Daß die Prozesse, infolge deren sie entstehen, da sind oder verschwinden, ihre gesetzmäßige Rationalität und darum auch ihre Logik besitzen, ist ein wichtiges methodologisches Mittel zu ihrer Erkenntnis, nicht aber das reale Fundament ihres Seins wie bei Hegel. Wird diese methodologisch ausschlaggebende Kritik an Hegel vernachlässigt, bleibt dessen auf Logik gestützter Aufbau – trotz materialistischer Umkehrung aller Vorzeichen – bestehen, so wird ein unüberwundenes Hegelsches Systemmotiv im Marxismus belassen, und die ontologisch-kritische Geschichtlichkeit des Gesamtprozesses erscheint als eine logizistische Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels.

Es ist keine Aufzählung von Beispielen nötig, um klarzumachen, daß die Interpretation des Marxismus voll von solchen Überresten der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist und daß diese sich zuweilen – trotz Materialismus – bis zu einer logisch vermittelten teleologischen Notwendigkeit des Sozialismus steigern können. Es wäre nach allem, was bisher ausgeführt wurde und sogleich zur Ausführung gelangt, kaum mehr nötig, gegen solche Anschauungen aufzutreten, wenn nicht auch Engels gelegentlich der Faszination durch die Hegelsche Logisierung der Geschichte unterlegen wäre. In einer seiner Besprechungen von Marx' »Zur Kritik der politischen Ökonomie« wirft er das methodologische Dilemma von »historisch oder logisch« auf und entscheidet so: »Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts andres als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein, als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.«[20] Da wir uns sogleich mit der Marxschen Auffassung der Klassizität eingehend beschäftigen werden, erübrigt sich eine Kritik der Schlußbemerkung,

20 Marx-Engels: Ausgewählte Schriften 1, Moskau-Leningrad 1934, S. 371 f.; MEW 13, S. 475.

wo Engels diese nur auf totale Komplexe anwendbaren Kategorien als Eigenschaft einzelner Momente auffaßt, im Gegensatz zu seiner eigenen späteren Konzeption, über die an seiner Stelle ebenfalls ausführlich zu reden sein wird. Der entscheidende Gegensatz zur Auffassung von Marx liegt im Primat der »logischen Behandlungsweise«, die hier als identisch mit der historischen gesetzt wird, »nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten«. Geschichte entkleidet der historischen Form: Darin steckt vor allem der Rückgriff von Engels auf Hegel. In Hegels Philosophie war dies möglich; da die Geschichte wie die ganze Wirklichkeit nur als eine Realisierung der Logik erschien, konnte das System das historische Geschehen von seiner historischen Form befreien und wieder auf sein eigentliches Wesen, auf das Logische zurückführen. Für Marx – und sonst auch für Engels – ist aber die Geschichtlichkeit eine nicht weiter reduzierbare ontologische Beschaffenheit der Bewegung der Materie, besonders prägnant, wenn, wie hier, ausschließlich vom gesellschaftlichen Sein die Rede ist. Es ist möglich, die allgemeinsten Gesetzes dieses Seins auch logisch zu fassen, es ist aber nicht möglich, sie auf Logik zurückzuführen oder zu reduzieren. Daß dies hier geschieht, zeigt schon der Ausdruck »störende Zufälligkeiten«; ontologisch kann etwas Zufälliges sehr wohl Träger einer wesentlichen Tendenz sein, gleichviel, ob der Zufall rein logisch als »störend« aufgefaßt wird.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Darlegungen, gegen die Engelsche Auffassung ausführlich zu polemisieren. Es kam nur darauf an, ihren Gegensatz zur Marxschen kurz zu beleuchten. Marx geht in der Einleitung zum »Rohentwurf« vor allem davon aus, daß die geschichtliche Stelle einzelner Kategorien nur in ihrer geschichtlichen Konkretion, in der geschichtlichen Eigenart, die ihnen ihre jeweilige Formation zuweist, begriffen werden könne, niemals bloß durch ihre logische Charakteristik, etwa als einfach oder entwickelt. Marx betont, »daß die einfachen Kategorien Ausdrücke von Verhältnissen sind, in denen das unentwickeltere Konkrete sich realisiert haben mag, ohne noch die vielseitigere Beziehung oder Verhältnis, das in der konkretern Kategorie geistig ausgedrückt ist, gesetzt zu haben; während das entwickeltere Konkrete dieselbe Kategorie als ein untergeordnetes Verhältnis beibehält«.[21] Das ist z. B. der Fall mit dem Geld: »Insofern entspräche der Gang des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt, dem wirklichen historischen Prozeß.« Marx weist jedoch sogleich darauf hin, daß es sehr unentwickelte Formen der Ökonomie geben kann, in denen doch »höchste Formen der Ökonomie, z. B. Kooperation, entwickelte Teilung der Arbeit« auftreten können, sogar ohne Geld, wie etwa in

21 Grundrisse, S. 23.

Peru.[22] Wenn man nun eine so zentrale Kategorie wie die Arbeit betrachtet, ergibt sich: »Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – ist uralt. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist ›Arbeit‹ eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen.«[23] Die Beispiele ließen sich aus diesem inhaltsreichen Text leicht vermehren, wir führen aber hier nur die methodologische Schlußfolgerung an: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangnen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundne Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhres in den untergeordnetren Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.«[24] Wir finden also auch hier eine Bestätigung des früher Ausgeführten, nämlich der ontologischen Notwendigkeit der Haupttendenzen der Gesamtentwicklung, denen eine Erkenntnis post festum zugeordnet ist.

Daraus folgt zweierlei: Erstens, daß diese Notwendigkeit zwar rational zu begreifen ist, wenn auch nur post festum, womit jede rationalistische Überspannung ins rein logisch Notwendige strikt abgelehnt wird. Die Antike entsteht mit Seinsnotwendigkeit, wird ebenso seinsnotwendig vom Feudalismus abgelöst usw., man kann aber nicht sagen, daß aus der Sklavenwirtschaft die Leibeigenschaft logisch-rational »folgt«. Natürlich können aus solchen Post-festum-Analysen und -Feststellungen Folgerungen auch für analoge andere Entwicklungen gezogen werden, wie auch allgemeine Zukunftstendenzen aus den bisherigen allgemein erkannten gezogen werden können. Diese ontologische Notwendigkeit wird aber sogleich verfälscht, wenn man aus ihr eine logisch fundierte »Geschichtsphilosophie« machen will. Zweitens ist diese Seinsstruktur nur in konkreten bewegten Komplexen, die – relative – Totalitäten bilden, ontologisch möglich. »Elemente« (Einzelkategorien) haben außerhalb ihrer Ganzheiten, in denen sie real figurieren, für sich genommen keine eigene Geschichtlichkeit. Soweit sie

22 Ebd.
23 Ebd., S. 24.
24 Ebd., S. 25 f.

Teiltotalitäten, sich – relativ – selbständig eigengesetzlich bewegende Komplexe sind, ist der Ablaufprozeß ihres Seins ebenfalls historisch. So das Leben eines jeden Menschen, so die Existenz jener Gebilde, Komplexe etc., die innerhalb einer Gesellschaft als relativ selbständige Seinsformen entstehen, wie etwa die Entwicklung einer Klasse etc. Da aber die hier wirksame Selbstbewegung sich nur in Wechselwirkung mit jenem Komplex, zu dem er gehört, real abspielen kann, ist diese Selbständigkeit relativ und in verschiedenen strukturellen und historischen Fällen von höchst verschiedener Art. Mit der Dialektik dieser Lage werden wir uns bei Behandlung der ungleichmäßigen Entwicklung weiter beschäftigen. Hier muß dieser Hinweis genügen.

Es kommt jetzt nur noch darauf an, an einigen besonders prägnanten Fällen die Beziehung der allgemeinen Gesetzlichkeiten der Ökonomie zu dem Gesamtprozeß des gesellschaftlich-geschichtlichen Ablaufs darzulegen. Ein solcher prägnanter Fall ist das, was Marx als »Klassizität« einer Entwicklungsphase zu bezeichnen pflegt. Vielleicht am prägnantesten ist seine Bestimmung der Entwicklung des Kapitalismus in England als einer klassischen. Marx spricht dabei das Methodologische dieser Bestimmung deutlich aus. Er beruft sich auf die Physiker, die die Naturprozesse dort studieren, wo diese »in der prägnantesten Form und von störenden Einflüssen mindest getrübt« erscheinen; konsequenterweise wird dieser Gedanke zur Betonung der Wichtigkeit des Experiments ausgeweitet, das die Bedingungen, welche »den reinen Vorgang des Prozesses sichern«, zu verwirklichen verhilft; nun ist jedem klar, daß es zum Wesen des gesellschaftlichen Seins gehört, daß in ihm Experimente im Sinne der Naturwissenschaften ontologisch, infolge der spezifischen Vorherrschaft des Historischen als Grundlage und Bewegungsform dieses Seins selbst, prinzipiell unmöglich sind. Soll nun das möglichst reine Funktionieren allgemeiner ökonomischer Gesetze in der Wirklichkeit selbst untersucht werden, so gilt es, geschichtliche Entwicklungsetappen ausfindig zu machen, in denen eine besondere Gunst der Umstände Konfigurationen der gesellschaftlichen Komplexe und ihrer Beziehungen schafft, in denen diese allgemeinen Gesetze zu einer hochgradigen, von fremden Komponenten ungestörten Entfaltung gelangen können. Aus solchen Erwägungen sagt Marx über die kapitalistische Entwicklung: »Ihre klassische Stätte ist bis jetzt England.«[25] Bei dieser Bestimmung ist die Einschränkung »bis jetzt« besonders hervorzuheben. Sie weist darauf hin, daß die Klassizität einer ökonomischen Entwicklungsphase eine rein historische Charakteristik ist: Die untereinander heterogenen Komponenten des gesellschaftlichen Aufbaus und seiner Entwicklung bringen zufällig solche oder andere Umstände und Bedingungen hervor. Wenn wir hier den Ausdruck »zufällig« gebrauchen, so müssen wir wieder an den ontologischen, objektiven und streng kausal determinierten Charakter dieser Kategorie erinnern. Da ihre Wirksamkeit vor allem auf der heterogenen Beschaffenheit der Verhältnisse gesellschaftlicher Komplexe beruht, kann die Art ihres Geltendwerdens nur post festum als streng begründet, als notwendig und vernünftig begriffen werden. Und da in dieser Wechselbeziehung heterogener Komplexe, deren Gewicht, Stoßkraft, Proportionen etc. ununterbrochenen Veränderungen unterworfen sind, können die so entstehenden kausalen Wechselwirkungen unter bestimmten Umständen ebenso von der Klassizität wegführen, wie sie diese herbeigeführt haben. Der historische Charakter solcher Konstellationen kommt deshalb vor allem darin zum Ausdruck, daß die Klassizität keinen »ewigen« Typus repräsentiert, sondern die möglichst reine Erscheinungsweise einer bestimmten Formation, ja möglicherweise die einer ihrer bestimmten Phasen ist. Die Marxsche Bestimmung der englischen Entwicklung seiner Vergangenheit und Gegenwart als klassisch schließt also keineswegs aus, daß wir etwa heute die amerikanische Form als klassische anzuerkennen berechtigt sind.

25 Kapital I/VI; MEW 23, S. 12.

Die Engelssche Analyse einer viel früheren und primitiveren Formation, der Entstehung und Entwicklung der antiken Polis, ist sehr geeignet, diese Lage noch konkreter zu beleuchten. Er betrachtet Athen als die klassische Verkörperung dieser Formation: »Athen bietet die reinste, klassischste Form: Hier entspringt der Staat direkt und vorherrschend aus den Klassengegensätzen, die sich innerhalb der Gentilgesellschaft selbst entwickeln.« Und an einer anderen Stelle erörtert er diese Entwicklungsform so: »Die Entstehung des Staats bei den Athenern ist ein besonders typisches Muster der Staatsbildung überhaupt, weil sie einerseits ganz rein, ohne Einmischung äußerer oder innerer Vergewaltigung vor sich geht . . ., weil sie andrerseits einen Staat von sehr hoher Formentwicklung, die demokratische Republik, unmittelbar aus der Gentilgesellschaft hervorgehen läßt.«[26] Dem Wesen dieser unentwickelteren Formation entsprechend, liegt der Akzent bei Engels darauf, daß der athenische Staat aus der Wechselwirkung innerer sozialer Kräfte entstanden ist, nicht, wie die meisten anderen dieser Zeit, infolge äußerer Eroberung und Unterwerfung. Damit ist gleich betont, daß auf dieser Stufe die rein gesellschaftliche Immanenz in der Auswirkung der bestimmenden ökonomisch-sozialen Kräfte noch durchaus zu den zufällig-glücklichen Einzelfällen gehörte. Vom Standpunkt der ökonomischen Struktur, der ökonomischen Entwicklungstendenzen und -möglichkeiten aus handelt es sich dabei um eine Frage,

26 Ursprung, S. 165 und S. 110; MEW 21, S. 164 und S. 116.

deren allgemeine Aspekte wir bereits behandelt haben, um nämlich das Verhältnis der Produktion zur Distribution in jenem weiten, allgemeinen Sinn, wie es von Marx beschrieben wurde. Die klassische Entwicklung beruht also darauf, ob die Produktivkräfte eines bestimmten Gebiets, auf einer bestimmten Stufe, die innere Macht besitzen, die Distributionsverhältnisse ihrem Sinne entsprechend ökonomisch zu ordnen, oder ob äußere, überwiegend außerökonomische Gewalt eingeschaltet werden mußte, um den ökonomisch notwendig gewordenen Zustand durchzusetzen. Es ist klar, daß im Falle des griechischen Stadtstaats, den Engels behandelt, die fremde Eroberung der häufigste Fall einer solchen nichtklassischen Entwicklung war. Natürlich schließt eine solche, rein innere Kräfte mobilisierende Entwicklung keineswegs jede Gewaltanwendung aus; spricht doch Engels selbst von der Bedeutung der Klassenkämpfe in der klassischen Entwicklung Athens. Es ist aber ein qualitativer Unterschied, ob die Gewalt ein Moment, Durchführungsorgan der von inneren ökonomischen Kräften dirigierten Entwicklung ist oder ob sie durch direkte Umschichtung der Distributionsverhältnisse völlig neue Bedingungen für die Ökonomie schafft. Es ist bezeichnend, daß Marx im »Kapital«, wo er die kapitalistische Entwicklung in England als klassische schildert, nicht mit ihrer gewaltsamen Entstehung, mit der ursprünglichen Akkumulation, mit der gewaltsamen Umschichtung der Distributionsverhältnisse, mit der Hervorbringung des für den Kapitalismus unentbehrlichen »freien« Arbeiters beginnt, sondern erst nachdem er die sich klassisch äußernden ökonomischen Gesetzlichkeiten umfassend dargelegt hat, auf diese reale Genesis zu sprechen kommt und dabei nicht vergißt, zu bemerken: »Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ›Naturgesetzen der Produktion‹ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital. Anders während der historischen Genesis der kapitalistischen Produktion.«[27] England als klassisches Land des Kapitalismus wird dazu nur nach und infolge der ursprünglichen Akkumulation.

Wollen wir diesen Begriff der klassischen Entwicklung bei Marx richtig begreifen, so muß auch hier seine völlig wertfreie Objektivität festgehalten werden. Klassisch nennt Marx einfach eine Entwicklung, in der die sie letzthin bestimmenden ökonomischen Kräfte klarer, übersichtlicher, ungestörter, unabgelenkter etc. als anderswo zum Ausdruck kommen. Bloß aus der Klassizität der Entwicklung Athens in diesem Sinne ließe sich niemals eine Überlegenheit den anderen Polisgebilden gegenüber direkt »ableiten«, um so weniger, als eine solche faktisch

27 Kapital 1, S. 703; MEW 23, S. 765.

nur in bestimmten Zeiten, auf bestimmten Gebieten vorhanden war. Nicht klassisch entstandene gesellschaftliche Gebilde können ebenso lebensfähig etc. sein wie klassisch entstandene, ja sie können diese in mancher Hinsicht sogar übertreffen. Als derartiger Wertmaßstab taugt also der Gegensatz des Klassischen und Nichtklassischen nicht allzu viel. Um so größer ist aber sein Erkenntniswert als in der Wirklichkeit selbst gegebenes »Modell« der sich relativ rein auswirkenden ökonomischen Gesetzlichkeit. Marx sagt über Wesen und Grenzen solcher Erkenntnisse: »Eine Nation soll und kann von der andern lernen. Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.«[28] Dieser Wink von Marx, der freilich äußerst selten verwertet wurde, hat große praktische Bedeutung, und wo er richtig verfolgt wird, spielt gerade die Eigenart des Klassischen eine wichtige Rolle. Man nehme eine so heftig umstrittene Frage wie die Entwicklung des Sozialismus in der Sowjetunion. Es ist heute zweifelsfrei, daß er seine Lebensfähigkeit wiederholt auf den verschiedensten Gebieten bezeugt hat. Es ist aber ebenso sicher, daß er kein Produkt einer klassischen Entwicklung war. Wenn Marx seinerzeit davon ausging, daß die sozialistische Revolution in den entwickelten kapitalistischen Ländern zuerst siegen werde, so dachte er wiederum an die hier angedeutete Beziehung der Produktion zur Distribution. Zweifellos kann der Übergang zum Sozialismus wichtige Umschichtungen auch in dieser Hinsicht mit sich führen; in den kapitalistisch hochentwickelten Ländern entspricht jedoch bereits die Distribution der Bevölkerung den Anforderungen einer ausgebildeten gesellschaftlichen Produktion, während zurückgebliebene Länder erst am Anfang oder in der Mitte dieses Prozesses stehen können. Lenin war sich, solchen Erkenntnissen entsprechend, völlig im klaren darüber, daß die sozialistische Revolution in Rußland in diesem Marxschen Sinne ökonomisch keinen klassischen Charakter haben konnte. Wenn er z. B. in seinem Buch »›Radikalismus‹, die Kinderkrankheit des Kommunismus« über die internationale Bedeutung der russischen Revolution spricht, hebt er neben der Betonung der internationalen Wichtigkeit des Faktums selbst und vieler seiner Momente diese nicht klassische Wesensart der Revolution unmißverständlich hervor: »Natürlich wäre es ein sehr schwerer Fehler, diese Wahrheit zu übertreiben und sie auf mehr als einige Grundzüge unserer Revolution auszudehnen. Ebenso wäre es ein Fehler, außer acht zu lassen,

28 Ebd., VIII; ebd., S. 15 f.

daß nach dem Siege der proletarischen Revolution, sei es auch nur in einem *einzigen* fortgeschrittenen Land, aller Wahrscheinlichkeit nach ein jäher Umschwung eintreten und Rußland bald danach nicht mehr ein vorbildliches, sondern wieder ein rückständiges Land (im Sinne des Sozialismus und des Sowjetsystems) sein wird.« An einer anderen Stelle kommt er auf dasselbe Problem zurück und sagt: ». . . daß es in Rußland in der konkreten, historisch außerordentlich eigenartigen Situation von 1917 leicht war, die sozialistische Revolution zu beginnen, während es ihm schwerer als den europäischen Ländern sein wird, sie *fortzusetzen* und zu Ende zu führen.«[29] Es kann nicht die Aufgabe wie Absicht dieser Betrachtungen sein, eine auch nur andeutend-skizzenhafte Darstellung oder gar Kritik einzelner Handlungen der Sowjetregierung zu geben. Doch soll darauf hingewiesen werden, daß Lenin im Kriegskommunismus eine von den Umständen erzwungene Notmaßnahme sah, daß er die NEP als eine durch die besondere Lage herbeigeführte Übergangsform betrachtete, während Stalin allen seinen Versuchen, die Distribution der Bevölkerung in einem kapitalistisch zurückgebliebenen Land gewaltsam umzuschichten, eine allgemeine Vorbildlichkeit für jede sozialistische Entwicklung zuschrieb. Er deklarierte damit – im Gegensatz zu Lenin – die Entwicklung in der Sowjetunion zu einer klassischen. Damit wurde, solange diese Auffassung herrschte, unmöglich, die wichtigen Erfahrungen der Sowjetentwicklung theoretisch richtig und darum fruchtbar auszuwerten; denn die Richtigkeit oder Falschheit eines jeden Schrittes kann nur im Rahmen einer nicht klassischen Entwicklung angemessen beurteilt werden. Die Deklaration der »Klassizität« hat eine Untersuchung dieses international so bedeutsamen Weges zum Sozialismus verhindert und alle Diskussionen über innere Reformen etc. auf falsche Geleise geschoben.

Vielleich noch wichtiger für die Geschichtslehre des Marxismus ist die bereits erwähnte ungleichmäßige Entwicklung. In seinen fragmentarischen Bemerkungen am Schluß der Einleitung zum »Rohentwurf« behandelt Marx vor allem » das unegale Verhältnis« in der Beziehung der ökonomischen Entwicklung zu so wichtigen gesellschaftlichen Objektivationen wie Recht oder vor allem Kunst. Er betont dabei sogleich ein entscheidendes ontologisch-methodologisches Moment, das im Mittelpunkt der Behandlung solcher Probleme stehen muß: den Begriff des Fortschritts; er hat vor: »Überhaupt der Begriff des Fortschritts nicht in der gewöhnlichen Abstraktion zu fassen«.[30] Es handelt sich dabei in erster Linie darum, mit der Abstraktion eines allzu allgemeinen Fortschrittbegriffs zu bre-

29 Lenin: Sämtliche Werke, xxv., S. 203 und S. 250.

30 Grundrisse, S. 29.

chen; letzten Endes ist dieser Begriff eine Anwendung der logisch-erkenntnistheoretisch extrapolierenden Setzung einer absolut verallgemeinerten Ratio auf den historischen Ablauf. Wir haben bereits bei Behandlung von Wesen und Erscheinung beobachten können, wie sich nach Marx' Auffassung der objektiv ökonomische Fortschritt in der generellen Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten mit konkreter Notwendigkeit als ihre – freilich temporäre – Herabsetzung, Entstellung etc. auswirken kann. Auch hier haben wir es mit einem wichtigen – von Marx nur methodologisch implizite, nicht ausdrücklich als hierher gehörig behandelten – Fall der ungleichmäßigen Entwicklung zu tun. Es handelt sich um die Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten infolge des ökonomisch bedingten Immer-gesellschaftlicher-Werdens der Kategorien des gesellschaftlichen Seins. Unmittelbar ist dabei stets von qualitativen Wandlungen die Rede: Die Beobachtungsgabe eines urzeitlichen Jägers läßt sich mit der eines heutigen experimentierenden Naturforschers unmittelbar überhaupt nicht vergleichen. Bei Betrachtung abstraktiv isolierter Einzelgebiete wird man zu einer komplizierten Gegenüberstellung von Zunahmen und Abnahmen in der Beobachtungsfähigkeit kommen, so daß ganz gewiß jeder einzelne Fortschritt in gewisser Hinsicht mit Rückschritten in anderer Hinsicht simultan entstehen muß. Die von der philosophischen Romantik ausgehende Kulturkritik pflegt zumeist von diesen – unzweifelhaft vorhandenen – Rückschritten auszugehen und mit von hier gewonnenen Maßstäben das Vorhandensein des Fortschritts überhaupt zu bestreiten. Andererseits entsteht immer mehr eine vulgarisiert-vereinfachende Fortschrittskonzeption, die sich rein auf irgendein bereits quantifiziertes Endergebnis der Entwicklung stützt (Wachsen der Produktivkräfte, quantitative Ausbreitung der Kenntnisse etc.) und auf dieser Grundlage einen generellen Fortschritt dekretiert. In beiden Fällen werden – oft allerdings wichtige – Momente, aber bloß einzelne Momente des Gesamtprozesses zu alleinigen Kriterien ausgeweitet; schon darum müssen sie den Kern der Frage verfehlen, ja die nicht unberechtigte Kritik je einer Methode kann sogar den Schein plausibel erscheinen lassen, als sei diese Frage prinzipiell nicht zu beantworten.

Man könnte vielleicht entgegnen, es handle sich hier bloß um eine Widersprüchlichkeit im Verhältnis von Erscheinung und Wesen, die auf das objektiv notwendige Fortschreiten des Wesens keinen entscheidenden Einfluß ausüben könne. Das wäre jedoch oberflächlich, obwohl richtig ist, daß – letzten Endes – die ontologische Entwicklungslinie des gesellschaftlichen Seins sich durch alle diese Widersprüche hindurch doch durchsetzt. Da aber dieser Fortschritt in untrennbarer Weise mit dem der menschlichen Fähigkeiten verknüpft ist, kann es auch vom Standpunkt des rein objektiven, kategoriellen Fortschritts nicht gleichgültig sein,

ob er eine angemessene oder verzerrte Erscheinungswelt hervorbringt. Aber auch damit ist die Frage noch längst nicht erledigt. Wir wissen: Die objektiv ontologische Bewegung zur möglichst entfalteten Gesellschaftlichkeit dieses Seins setzt sich aus menschlichen Aktionen zusammen, und wenn die einzelnen Alternativentscheidungen der Menschen im Verlaufe der Ganzheit auch nicht die individuell beabsichtigten Ergebnisse zeitigen, so kann das Endergebnis dieses Zusammens doch nicht völlig unabhängig von solchen Einzelakten sein. Dieses Verhältnis muß in seiner Allgemeinheit sehr vorsichtig formuliert werden, denn die eben erwähnte dynamische Beziehung zwischen den alternativ begründeten Einzelakten und der Gesamtbewegung zeigt in der Geschichte eine große Vielfältigkeit; sie ist verschieden in den verschiedenen Formationen und insbesondere in ihren verschiedenen Entwicklungs- und Übergangsetappen. Es ist hier selbstredend unmöglich, auch nur den Versuch zu machen, die unzähligen Variationen in diesem Verhältnis bloß anzudeuten. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß einerseits in revolutionären Übergangssituationen die Bedeutung der Stellungnahmen von Menschengruppen (die natürlich Synthesen von Einzelentscheidungen sind) objektiv viel gewichtiger ist als zur Zeit der ruhig-konsolidierten Entwicklung einer Formation. Und daraus folgt naturgemäß, daß das soziale Gewicht auch der Einzelentscheidungen zunimmt. Lenin hat das gesellschaftliche Wesen solcher Drehpunkte der Geschichte richtig beschrieben: »Nur wenn die *›unteren Schichten‹* die alte Ordnung nicht mehr *wollen* und die ›Oberschichten‹ in der *alten Weise* nicht mehr leben *können* – nur dann kann die Revolution siegen.«[31] Andererseits muß gerade vom Standpunkt der ungleichmäßigen Entwicklung aus hinzugefügt werden, daß in jeder revolutionären Umwandlung ihre objektiven und subjektiven Faktoren nicht nur genau unterscheidbar sind, sondern auch – dies ist die objektive Grundlage der Unterscheidbarkeit – keineswegs notwendig parallel laufen, vielmehr, ihren komplizierten gesellschaftlichen Bestimmungen entsprechend, verschiedene Richtungen, Tempi, Intensitäten, Bewußtheitsstufen etc. haben können. Es ist also eine ontologisch wohlbegründete Tatsache, daß es objektiv revolutionäre Situationen geben kann, die ungelöst bleiben, weil der subjektive Faktor nicht entsprechend herangereift ist, wie auch Volksexplosionen möglich sind, denen keine hinreichenden objektiven Krisenmomente entsprechen. Es bedarf keiner ausführlichen Erläuterung, daß diese Sachlage ein wichtiges Moment der Ungleichmäßigkeit in der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung bildet. Man denke bloß an das zweimalige Versagen des subjektiven Faktors im modernen Deutschland (1848 und 1918).

31 W. I. Lenin: Der Zusammenbruch der II. Internationale (Juni 1915) in: Werke Bd. 21, Berlin 1960, S. 206.

Daß in den methodologischen Bemerkungen von Marx in seiner »Einleitung« das eben angedeutete Problem nicht erwähnt wird, beweist nicht, daß es nach seiner Methode nicht zum Fragenkomplex der ungleichmäßigen Entwicklung gehört. Er hat dort spezielle, sonst nie behandelte, für die undialektische Einstellung paradox scheinende Konstellationen in den Mittelpunkt gestellt und das für ihn selbstverständlich Scheinende unerwähnt gelassen.[32] Ebenso steht es mit dem kurzen Hinweis, den wir jetzt in bezug auf die Ungleichmäßigkeit in der allgemeinen ökonomischen Entwicklung zu machen im Begriff sind. Daß ihre Bedingungen in den verschiedenen Ländern verschiedene sind, ist eine platte Selbstverständlichkeit. Die Ungleichmäßigkeit spielt aber in der Wirklichkeit eine oft überraschende, ja überwältigend umwälzende Rolle. Man denke bloß, um ein nur allzu bekanntes Beispiel anzuführen, an die revolutionäre Umschichtung des ganzen ökonomischen Gleichgewichts in Europa durch die Entdeckung Amerikas und durch die so entstandene Umstellung aller Handelswege. Ausschlaggebend ist hier, daß die Entwicklung der Ökonomie immer wieder, man könnte sagen fortlaufend, neue Situationen schafft, in denen die daran beteiligten Menschengruppen (von den Stämmen bis zu den Nationen) objektiv wie subjektiv eine sehr unterschiedliche Eignung zu ihrer Verwirklichung, Bearbeitung, Förderung etc. besitzen. Dadurch muß das relative, sehr oft äußerst prekäre Gleichgewicht zwischen ihnen immer wieder umgestoßen werden; der Aufstieg des einen, der Niedergang des anderen gibt der Gesamtentwicklung oft ein vollkommen verändertes Aussehen.[33]

Diese elementaren Tatsachen des Wirtschaftslebens, unter denen Bedingungen von der geographischen Lage[34] bis zur inneren Distribution der Bevölkerung figurieren, deren Beweglichkeit oder Erstarren etc. den verschiedenen Momenten

32 Das von uns soeben Behandelte taucht in seinen Jugendschriften mit besonderem Bezug auf Deutschland wiederholt auf, z. B. MEGA I/1, 1, S. 616; MEW 1, S. 386.

33 Daß alle diese Faktoren der Ungleichmäßigkeit erst post festum als rational begriffen werden können, versteht sich von selbst, hebt aber die Ungleichmäßigkeit keineswegs auf. Japans, im Vergleich zu anderen zurückgebliebenen Ländern, überraschend rasche Rezeption des Kapitalismus erklärt sich nachträglich unschwer aus seiner feudalen Struktur, im Gegensatz zu den asiatischen Produktionsverhältnissen etwa in China und Indien. Für die Erkenntnis war aber dieser Fall nötig, um die besondere Gunst der sich auflösenden Feudalgesellschaft für den Übergang zum Kapitalismus in seiner ökonomischen Rationalität zu begreifen.

34 Geographische Lage ist, selbstredend, auch Naturbasis, wird aber im Laufe der geschichtlichen Entwicklung letzten Endes zu einer vorwiegend gesellschaftlichen Bestimmung. Ob etwa das Meer zwei Länder trennt oder verbindet, ist wesentlich von der Entwicklungshöhe der Produktivkräfte bedingt. Je höher diese sind, desto mehr weicht auch hier die Naturschranke zurück.

einer gegebenen Lage ausschlaggebende Bedeutung verleihen können, sind schon seit der Entstehung der Gesellschaftlichkeit, der ökonomischen Produktion seinshaft da. Weil sie jedoch dem Wesen nach dem gesellschaftlichen Sein zugehören, verwirklichen sie ihre Aktualität erst parallel zum Zurückweichen der Naturschranke, mit dem Immer-reiner-gesellschaftlich-Werden der gesellschaftlichen Struktur und ihrer bewegenden Kräfte. Diese Tendenz steigert sich mit der real ökonomischen Verflochtenheit der Wirtschaftsgebiete. Rom und China haben ganz verschiedene ökonomische Entwicklungen, da sie aber aufeinander so gut wie keinen wirklichen Einfluß ausübten, kann man diese Verschiedenheit doch kaum der ungleichmäßigen Entwicklung zuordnen, höchstens könnte man – hegelianisierend – sagen, daß die ungleichmäßige Entwicklung damals schon an sich vorhanden war, ohne ihr eigentliches Fürsichsein realisiert zu haben. So ist die erste wirklich gesellschaftliche Produktion, die kapitalistische, auch das erste geeignete Terrain für die echte Entfaltung der ungleichmäßigen Entwicklung. Schon darum, weil die wirtschaftliche Verknüpftheit aus immer größeren und ökonomisch vielfältiger strukturierten Territorien ein System der immer reicheren und verflochteneren ökonomischen Beziehungen schafft, innerhalb deren Bereich lokale Verschiedenheiten – im positiven wie im negativen Sinne – immer leichter und intensiver die Richtung der Gesamtentwicklung beeinflussen können. Daß solche Verschiedenheiten des wirtschaftlichen Entwicklungstempos immer wieder ins Politisch-Militärische umschlagen, muß die Kraft der Tendenz zur Ungleichmäßigkeit nur noch steigern. Lenin hat also mit vollem Recht diese Frage als einen Zentralpunkt seiner Analyse der imperialistischen Periode betrachtet.[35]
In der ungleichmäßigen Entwicklung kommt die ontologische Heterogenität der Komponenten je eines Komplexes, der Beziehung der Komplexe zueinander, zum Ausdruck; je entwickelter, je gesellschaftlicher die Ökonomie ist, desto stärker geraten die Heterogenitäten der naturhaften Elemente in den Hintergrund und verwandeln sich immer reiner in eine Richtung zur Gesellschaftlichkeit. Dieser Prozeß hebt aber nur die Naturhaftigkeit auf, nicht die Heterogenitäten selbst. Diese müssen sich zwar – je stärker sich die gesellschaftlichen Kategorien entfalten, desto mehr – in die Einheit des Gesamtstroms synthetisieren, doch bleibt ihr ursprünglich heterogener Charakter innerhalb dieser Synthese bestehen und bringt – innerhalb der allgemeinen Gesetzlichkeit des Gesamtprozesses – ungleichmäßige Entwicklungstendenzen hervor. Diese bedeuten also auf dem Gebiet der Ökonomie selbst keinen Gegensatz zur allgemeinen Gesetzlichkeit, geschweige denn eine historizistische »Einzigartigkeit« oder gar Irrationalität des

35 Lenin: Sämtliche Werke XIX, Wien-Berlin 1930, S. 200 f.

Gesamtprozesses, sie bilden vielmehr seine notwendige, aus der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins entspringende Erscheinungsweise.
Damit können wir auf die von Marx selbst methodologisch behandelten Fragen der ungleichmäßigen Entwicklung etwas näher eingehen. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Kunst, aber Marx erwähnt auch, sogar mit besonderem Nachdruck als »eigentlich schwierigen Punkt«, »wie die Produktionsverhältnisse als Rechtsverhältnisse in ungleiche Entwicklung treten«.[36] Leider kommt es in diesen fragmentarischen Aufzeichnungen nicht einmal zu Andeutungen darüber, wie Marx sich hier die methodologische Lösung vorstellt. Zu unserem Glück ist er in seiner brieflichen Kritik von Lassalles »System der erworbenen Rechte« auf diese Frage wieder zu sprechen gekommen, und auch Engels hat in einem Brief an Conrad Schmidt einige diesbezügliche Bemerkungen hinterlassen. Die Möglichkeit einer ungleichmäßigen Entwicklung entsteht hier auf der Grundlage ausgebildeter gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Solange die Probleme des gesellschaftlichen Zusammenwirkens und Zusammenlebens der Menschen im wesentlichen von der Sitte geordnet werden, solange sie selbst noch ihre spontan entstehenden und leicht übersehbaren Bedürfnisse ohne besonderen Apparat zu entscheiden imstande sind (Familie und Haussklaven, Rechtsprechung in unmittelbaren Demokratien), taucht das Problem einer Selbständigkeit der rechtlichen Sphäre von der ökonomischen gar nicht auf. Erst eine höhere Stufe des gesellschaftlichen Aufbaus, die Entstehung der Klassendifferenzierung und des Klassenantagonismus erweckt die Notwendigkeit, eigene Organe, Institutionen etc. für bestimmte Regelungen des ökonomischen, sozialen etc. Verkehrs der Menschen untereinander zu schaffen. Sobald solche Sphären entstehen, ist ihr Funktionieren das Produkt von eigenen teleologischen Setzungen, die zwar von den elementaren Lebensbedingungen der Gesellschaft (den in ihr jeweils ausschlaggebenden Schichten) bestimmt sind, jedoch eben deshalb zu diesen in einem Verhältnis der Heterogenität stehen müssen. Das ist gesellschaftlich betrachtet nichts Neues; wir werden bei der Analyse der Arbeit uns ausführlich mit den ontologisch notwendigen Heterogenitäten befassen müssen, die in jeder teleologischen Setzung, bereits zwischen Zweck und Mittel, notwendig vorhanden sind. Im Maßstabe der Gesellschaft als konkreter Totalität besteht ein ähnliches, aber noch komplizierter strukturiertes Verhältnis zwischen Ökonomie und Recht. Vor allem ist die Heterogenität noch zugespitzter. Denn diesmal handelt es sich nicht bloß um Heterogenität innerhalb einer und derselben teleologischen Setzung, sondern um Heterogenität zwischen zwei verschiedenen teleologischen Setzungssystemen.

36 Grundrisse, S. 30.

Das Recht ist ja in noch prägnanterer Weise Setzung als die Sphäre und die Akte der Ökonomie, da es erst in einer relativ entwickelten Gesellschaft zur bewußten, systematischen Befestigung der Herrschaftsverhältnisse, zur Regelung des ökonomischen Verkehrs der Menschen etc. entsteht. Schon daraus folgt, daß der Ausgangspunkt dieser teleologischen Setzung der ökonomischen gegenüber einen radikal heterogenen Charakter haben muß. Sie beabsichtigt, im Gegensatz zur Ökonomie, gar nicht, materiell Neues hervorzubringen; sie setzt vielmehr diese ganze Welt als seiende voraus und versucht, in diese verbindliche Ordnungsprinzipien einzubauen, die sie aus ihrer immanenten Spontaneität heraus nicht hätte entwickeln können.

Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die Heterogenität dieser beiden gesellschaftlichen Setzungsarten konkret darzustellen. Bei der großen Verschiedenheit der ökonomischen Formationen und der von ihnen produzierten Rechtssysteme würde dies zu weit von unserer Fragestellung abführen. Es kam uns nur darauf an, die Heterogenität in ihrer Allgemeinheit aufzuzeigen, um damit zu einem besseren Verständnis der Marxschen Auffassung von der ungleichmäßigen Entwicklung auf diesem Gebiet zu gelangen. Marx weist im erwähnten Brief an Lassalle vor allem darauf hin, »daß die *rechtliche* Vorstellung bestimmter Eigentumsverhältnisse, sosehr sie aus ihnen erwächst, ihnen andrerseits doch wieder nicht kongruent ist und nicht kongruent sein kann«.[37] Unsere bisherigen Bemerkungen wiesen bereits darauf hin, daß man die von Marx hervorgehobene Unmöglichkeit einer Kongruenz nicht im erkenntnistheoretischen Sinn verstehen darf. Bei einer derartigen Annäherung an das Problem müßte ja die Inkongruenz ein bloßer Mangel sein, seine Feststellung eine Aufforderung dazu, die Kongruenz der Vorstellungen zu finden oder herzustellen, während Marx eine gesellschaftlich ontologische Situation meint, in der eine solche Kongruenz prinzipiell unmöglich ist, da sie eine Erscheinungsweise der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis ist, die gerade auf der Grundlage dieser Inkongruenz – gut oder schlecht, je nachdem – überhaupt funktionieren kann. Marx geht nun von hier direkt zur ungleichmäßigen Entwicklung über. Er zeigt nämlich, daß im Laufe der Kontinuität der historischen Entwicklung die Versuche, ein Rechtsphänomen gedanklich zu erfassen und in die Praxis umzusetzen, immer wieder in der Form der Rückgriffe auf Institutionen aus früheren Zeiten und auf deren Auslegungen erfolgt sind und erfolgen mußten. Diese wurden jedoch in einer Weise rezipiert und

37 Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (herausgegeben von G. Mayer), III., Stuttgart-Berlin 1922, S. 375; MEW 30, S. 614. – Engels' Brief vgl. Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, S. 380; MEW 37, S. 491 f.

angewendet, die dem ursprünglichen Sinn des Überlieferten keineswegs entspricht, die als Resultat sein Mißverständnis voraussetzt. Darum sagt Marx in scheinbar paradoxer Weise gegen Lassalle: »Daß die Aneignung des römischen Testaments originaliter ... auf Mißverständnis beruht, hast Du bewiesen. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Testament in seiner *modernen* Form ... das *mißverstandne* römische Testament ist. Es könnte sonst gesagt werden, daß jede Errungenschaft einer ältern Periode, die von einer spätern angeeignet wird, das *mißverstandne Alte* ist ... Die mißverstandne Form ist grade die allgemeine und auf einer gewissen Entwickelungsstufe der Gesellschaft zum allgemeinen use verwendbare.«[38] Hier ist noch klarer, daß das Mißverständnis ebensowenig erkenntnistheoretisch interpretiert werden darf wie früher die Inkongruenz. Es kommt jeweils auf ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis an, auf eine dieses jeweils optimal intentionierende Erfüllung durch eine teleologische Setzung in der Art, deren Voraussetzungen wir eben geschildert haben. Dies ist in einer noch gesteigerteren Weise alternativ fundiert als die ökonomischen Akte, da Ziel und Mittel hier nicht – nicht einmal relativ – in materieller Unmittelbarkeit gegeben sind, da zu ihrem Praktischwerden das Schaffen eines homogenen Mediums sui generis erforderlich ist, auf dessen Grundlage der gesellschaftliche Auftrag erst erfüllt werden kann.

Daraus folgt weiter, was diese Lage noch zugespitzter macht, daß in der Regel der gesellschaftliche Auftrag ein Erfüllungssystem erfordert, dessen Kriterien, wenigstens formell, weder dem Auftrag selbst noch seinem materiellen Fundament entnommen werden können, das vielmehr eigene, innere, immanente Erfüllungskriterien besitzen muß. D. h. in unserem Fall, daß zu einer rechtlichen Ordnung des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen miteinander ein spezifisches, juristisch homogenisiertes Gedankensystem von Vorschriften etc. nötig ist, dessen prinzipieller Aufbau auf der von Marx festgestellten »Inkongruenz« dieser Vorstellungswelt gegenüber der ökonomischen Wirklichkeit beruht.

Darin drückt sich ebenfalls eine strukturelle Grundtatsache der gesellschaftlichen Entwicklung aus, die wir bei Behandlung der Arbeit in ihren einfachsten, elementarsten Bestimmungen analysieren werden: Die Mittel der Verwirklichung einer teleologischen Setzung besitzen – innerhalb bestimmter, sogleich anzugebender Grenzen – einen eigenen, immanenten dialektischen Zusammenhang, und dessen innere Vollendung ist eines der wichtigsten Momente dafür, daß sie in der Verwirklichung der Setzung erfolgreich tätig werden können. Die verschiedensten Mittel und Vermittlungen des gesellschaftlichen Lebens müssen also darauf

38 Ebd.; ebd., MEW 30, S. 614 f.

ausgerichtet werden, diese immanente Vollendung, die auch im Bereich des Rechts eine formell-homogenisierende ist, in sich auszubilden. Indessen ist dies – so wichtig seine Rolle im Gesamtprozeß, so wichtig darum sein adäquates Begreifen auch sein mag – doch nur eine Seite des realen Tatbestandes. Denn es ist ebenso sicher, daß nicht jede immanente Vollendung den gleichen Grad der gesellschaftlich effektiven Wirksamkeit erlangen kann. Die formelle Geschlossenheit eines solchen Ordnungssystems steht zwar zu dem zu ordnenden Stoff als dessen Widerspiegelung in einem inkongruenten Verhältnis, muß aber trotzdem bestimmte seiner aktuell wesentlichen Momente gedanklich wie praktisch richtig erfassen, um seine ordnende Funktion überhaupt ausüben zu können. Dieses Kriterium vereinigt in sich zwei zueinander heterogene Momente, nämlich ein stofflich materielles und ein teleologisches. Bei der Arbeit erscheint dies als die notwendige Vereinigung des technologischen und des ökonomischen Moments, im Recht als die immanent juristische Kohärenz und Konsequenz im Verhältnis zur politisch-sozialen Zielsetzung der Rechtsgebung. Schon dadurch entsteht in dieser teleologischen Setzung ein gedanklicher Riß, der oft als die Dualität von Rechtsentstehung und Rechtssystem formuliert zu werden pflegt, mit der Pointe, daß die Rechtsentstehung nicht rechtlichen Charakters ist. Dieser Riß erscheint so stark, daß der bedeutende Vertreter des Rechtsformalismus, Kelsen, die Gesetzgebung gelegentlich geradezu als »Mysterium« bezeichnet hat.[39] Dazu kommt noch, daß die teleologische Setzung der Rechtsentstehung notwendig das Ergebnis eines Kampfs heterogener gesellschaftlicher Kräfte (der Klassen) ist, einerlei, ob als eines bis ins letzte ausgetragenen Streites oder als eines Klassenkompromisses. Wenn wir nun auf den von Marx angeführten historisch höchst wichtigen Fall des aktualisiert rezipierten Alten zurückkommen, so ist klar, eine wie komplizierte innere »Vorgeschichte« jede solche Setzung haben muß, wie viele Alternativen – auf verschiedenen Ebenen – beantwortet werden müssen, bevor ein zum einheit-

39 H. Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911, S. 411. – Weniger paradox drückt Kant diese Inkongruenz, die sich naturgemäß in extremen Fällen wie Revolutionen am deutlichsten zeigt, so aus, daß die Revolution zwar jede bestehende Rechtlichkeit leugnet, daß aber die Gesetze der siegreichen Revolution volle rechtliche Geltung beanspruchen können und müssen. Kant: Metaphysik der Sitten, Philosophische Bibliothek, Leipzig 1907, S. 144 ff. – Daß dieser modernen Auffassung des Rechts eine lange Periode des sogenannten Widerstandsrechts voranging, dessen Nachklänge noch bei Fichte und selbst bei Lassalle zu finden sind, gehört nicht hierher. Die gesellschaftliche Dualität und Heterogenität in der Genesis und im Gelten des Rechts erfährt dadurch nur eine Änderung in der Erscheinung, nicht im ontologischen Wesen, um so weniger, als dieser Widerspruch im Widerstandsrecht selbst ebenfalls eine juristische Erscheinungsweise erhielt, freilich in anderen Formen als im modernen Recht.

lich-homogenen Funktionieren bestimmtes Rechtssystem verwirklicht werden kann. Erst aus dieser Lage wird der von Marx behandelte Fall des Rückgriffs auf die Vergangenheit und seine Auffassung des sogenannten Mißverständnisses in seiner gesellschaftlichen Bedeutung verständlich. Die Uminterpretation des Vergangenen entsteht primär aus den Bedürfnissen der Gegenwart; die erkenntnismäßig objektive Identität oder Konvergenz kann unmöglich das entscheidende Motiv der Auswahl oder des Verwerfens sein; dies Motiv besteht in der aktuellen Verwendbarkeit unter konkret gegenwärtigen Umständen vom Gesichtspunkt einer Resultante im Kampfe konkreter gesellschaftlicher Interessen. Daß also das Ergebnis eines solchen Prozesses zur Entwicklung der Ökonomie selbst notwendig einen ungleichmäßigen Weg einschlagen muß, erscheint als eine notwendige Folge der struktiven Grundlagen der gesellschaftlichen Entwicklung selbst. Wenn jedoch der unzulässigen logizistischen Rationalisierung und Vereinheitlichung des Geschichtsprozesses eine solche Ungleichmäßigkeit als notwendig gegenübergestellt werden mußte, so muß gleichzeitig gegen jede Auffassung Stellung genommen werden, die deshalb – empiristisch oder irrationalistisch – jede Gesetzmäßigkeit leugnet. Die ungleichmäßige Entwicklung ist bei all ihrer komplizierten Synthese von heterogenen Komponenten – im ontologischen Sinn – doch eine gesetzmäßige. Daß einzelne Alternativentscheidungen eventuell einfach falsch oder entwicklungsschädigend sind, ändert, auf den Gesamtprozeß bezogen, nichts an dieser eigenartigen Gesetzmäßigkeit.[40] Die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung bedeutet »bloß« so viel, daß die große Linie in der Bewegung des gesellschaftlichen Seins, die zunehmende Gesellschaftlichkeit aller Kategorien, Beziehungen und Verhältnisse sich nicht geradlinig, nicht irgendeiner rationalen »Logik« entsprechend entfalten kann, sondern, teils auf Umwegen (sogar Sackgassen hinter sich lassend), teils so, daß die einzelnen Komplexe, deren vereinte Bewegungen die Gesamtentwicklung ausmachen, zueinander in einem solchen Verhältnis des Nichtentsprechens stehen müssen. Aber diese Abweichungen von der großen Linie der gesetzmäßigen Gesamtentwicklung beruhen ausnahmslos auf ontologisch notwendigen Tatbeständen. Wenn nun diese entsprechend untersucht und aufgedeckt werden, tritt die Gesetzlichkeit, die Notwendigkeit einer jeden solchen Abweichung ans Tageslicht; nur muß ihre Analyse die der ontologisch wirklichen Tatsachen und Verhältnisse sein. Wir haben bereits früher

40 Engels weist im früher zitierten Brief auf eine solche Möglichkeit in jeder staatlichen Entscheidung in bezug auf die Ökonomie hin und zeigt richtig, daß bei eventuellen Fehlentscheidungen große Schäden entstehen können, die aber doch nicht imstande sind, die Hauptlinie der ökonomischen Entwicklung entscheidend zu verändern. Ausgewählte Briefe, S. 379; MEW 37, S. 489 f.

den entscheidenden methodologischen Wink von Marx für solche Analysen angeführt: »Die Schwierigkeit besteht nur in der allgemeinen Fassung dieser Widersprüche. Sobald sie spezifiziert worden, sind sie schon erklärt.«[41]
Das zweite Problem, das Marx hier als ungleichmäßige Entwicklung behandelt, ist das der Kunst. Will man seiner Auffassung gerecht werden, so muß man sogleich betonen: Die Bedingungen der Ungleichmäßigkeit unterscheiden sich hier qualitativ und radikal von denen beim bisher behandelten Recht. Diese Feststellung entspricht durchaus dem oben zum zweitenmal angeführten methodologischen Hinweis von Marx. Es müssen hier erneut jene gesellschaftlichen Komponenten konkret herausgearbeitet werden, die das besondere Phänomen der Kunstentwicklung als eine ungleichmäßige bestimmen. Marx geht dabei in den jetzt untersuchten fragmentarischen Aufzeichnungen von der konkreten gesellschaftlichen Beschaffenheit der Gesellschaft aus, auf deren Boden das gerade untersuchte Kunstwerk entsteht. Dabei bricht er sogleich – man könnte sagen: im voraus – mit zwei Vorurteilen, die unter seinen sogenannten Anhängern ständig dazu geführt haben, seine Methode zu kompromittieren: Erstens mit der Anschauung, als ob die Genesis des Kunstwerks, da es ja dem Überbau zugehört, einfach und direkt aus der ökonomischen Basis abgeleitet werden könnte. Marx geht dagegen, hier natürlich in einer absichtlich höchst abgekürzten Weise, von der Gesamtgesellschaft, die ideologischen Tendenzen mit inbegriffen, aus, ja letztere erhalten im herangezogenen Beispiel Homers einen besonders betonten Akzent, indem dessen Kunst mit der griechischen Mythologie in einen unzertrennbaren Zusammenhang gebracht und es nachdrücklich hervorgehoben wird, daß Homers Kunstwerke im historischen Milieu einer anderen Mythologie oder gar in einem mythologielosen Zeitalter unmöglich gewesen wären. Einem anderen als Marx würden die Vulgarisatoren sicherlich vorwerfen, er hätte die ökonomische Basis vernachlässigt. Marx wird man es schon glauben, daß er das gesellschaftliche Sein von »mythologisierenden Verhältnissen« als von der ökonomischen Struktur der Zeit bestimmt ansah. Was Marx hier meint, ist aber viel mehr als eine bloße Abwehr der Vulgarisation. Er bezieht einerseits die Kunst auf die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse, andererseits sieht er, daß die Intention eines Kunstwerks, eines Künstlers, einer Kunstgattung sich unmöglich auf die extensive Totalität aller gesellschaftlichen Verhältnisse richten kann, sondern daß hier objektiv notwendig eine Auswahl getroffen wird, indem bestimmte Momente der Totalität für ein bestimmtes künstlerisches Setzen von dominierender Bedeutung sind, so bei Homer die bestimmte Form der griechischen Mythologie.

41 Grundrisse, S. 30.

Zweitens handelt es sich im Aufzeigen der Genesis nicht um einen einfachen Kausalnexus zwischen Basis und Überbau (hier Kunst). Der ursächliche Zusammenhang ist natürlich immer da; für den marxistischen Begriff der Genesis ist es jedoch von ausschlaggebender Bedeutung, ob diese Art der Bestimmtheit für das Entstehen einer Kunst günstig oder ungünstig ist.[42] In der hier von uns untersuchten Skizze visiert Marx direkt die ungleichmäßige Entwicklung selbst an. Er geht von der Tatsache als von einer allgemein erkannten und anerkannten aus: »Bei der Kunst bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation, stehn.« Mit Hinweis auf Homer und auch auf Shakespeare stellt er nun fest, »daß innerhalb des Berings der Kunst selbst gewisse bedeutende Gestaltungen derselben nur auf einer unentwickelten Stufe der Kunstentwicklung möglich sind«. Und er schließt diese Betrachtungen: »Wenn dies im Verhältnis der verschiedenen Kunstarten innerhalb des Bereichs der Kunst selbst der Fall ist, ist es schon weniger auffallend, daß es im Verhältnis des ganzen Bereichs der Kunst zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft der Fall ist.«[43] Darauf folgt der bereits zweimal angeführte Satz von der Problematik der allgemeinen Fassung dieser Frage, von der alleinigen Fruchtbarkeit der Spezifikation.
Die ungleichmäßige Entwicklung ist also in den Augen von Marx eine feststehende Tatsache, und die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, ihre Bedingungen, Ursachen etc. klarzulegen. Dazu ist der entscheidende Ansatz allgemein methodologisch bereits in diesen fragmentarischen Aufzeichnungen vollzogen, indem Marx – im Rahmen der vollständigen Totalität der Gesellschaft – darauf hinweist, daß jede einzelne Kunstart, infolge ihrer besonderen Beschaffenheit, zu bestimmten Momenten dieser Totalität in einem besonderen Verhältnis steht, deren Formen und Inhalt ihre besondere Entwicklung konkret entscheidend beeinflussen. Wir wiederholen: Dies kann sich nur im allgemeinen Rahmen der Gesamtentwicklung, ihres jeweiligen Stadiums, dessen jeweiligen herrschenden Tendenzen etc. abspielen. Da aber bei jedem dieser Momente und insbesondere bei jenen, mit denen die betreffende Kunstart speziell und intim verbunden ist, die Frage von Gunst oder Ungunst mit innerer Notwendigkeit auftaucht, ist mit der bloßen Existenz der Kunst die Ungleichmäßigkeit ihrer Entwicklung simultan gegeben. Von diesem Standpunkt ist die Marxsche Betonung der griechischen Mythologie als ausschlaggebenden Faktors für die Entstehung der Homerischen Epen über die

42 Vgl. Theorien über den Mehrwert I, 3. Auflage, Stuttgart 1919, S. 382; MEW 26/1, S. 248.
43 Grundrisse, S. 30.

konkrete Erklärung des Phänomens hinaus methodologisch bedeutsam. Denn er bezeichnet damit jene spezifische gesellschaftliche Erscheinung, deren Vorhandensein oder Fehlen, deren Was und Wie sowohl für die Entstehung des Epos wie für seine Entwicklung als Gunst oder Ungunst der sozialen Umgebung eine entscheidende Bedeutung erlangt. (Man denke an die Rolle der Mythologie bei Vergil und im späteren Kunstepos sowie etwa an die eposartigen Gedichte des Orients.) Diese methodologische Anregung von Marx hat leider in seiner Nachfolge wenig Anklang gefunden; selbst bei Plechanow oder Mehring werden die Kunsterscheinungen vorwiegend abstrakt soziologisch behandelt, und im Stalinismus entsteht eine rein mechanische Gleichmacherei, eine völlige Gleichgültigkeit der selbständigen und ungleichmäßigen Entwicklung der Kunstarten gegenüber. Wenn ich hier aus methodologischen Gründen an meine eigene Arbeit erinnern darf, so habe ich z. B. zu zeigen versucht, wie aus den von Marx hier angedeuteten Gründen dieselbe kapitalistische Entwicklung einen bis dahin nie vorhandenen Aufschwung der Musik mit sich führte, während sie für die Architektur die Quelle einer stets wachsenden, immer schwerer zu lösenden Problematik wurde.[44]

Es gehört zum ontologischen Wesen des gesellschaftlichen Seins, daß alle in ihm auftretenden Richtungen, Tendenzen etc. sich aus individuellen, alternativ gearteten Akten zusammensetzen. In der Kunst, wo die überwiegende Mehrzahl ihrer in Betracht kommenden Objektivationen schon unmittelbar Produkt individueller Akte ist, muß diese allgemeine Struktur eine spezifische Bedeutung erlangen, d. h. das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung greift hier noch tiefer und entscheidender in die individuellen Akte selbst ein. Die allgemein ontologische Grundlage für dieses Phänomen ist bekannt und anerkannt. Die bereits von Hegel gesichtete Tatsache, daß die Handlungen der Menschen anderes ergeben, als in ihren subjektiven Zielsetzungen beabsichtigt war, daß also – sehr grob allgemein gesprochen – die Menschen ihre Geschichte in der Regel mit einem falschen Bewußtsein machen. Im Laufe der Entwicklung des Marxismus ist diese Feststellung auf ein wesentlich polemisches Mittel der Politik reduziert worden; auf die Entlarvung des Gegners durch – vorwiegend erkenntnis-theoretisch begründete – Kritik des Nichtübereinstimmens seiner Ideologie mit seinen Taten. Ohne hier darauf eingehen zu wollen, wann, wo und wieweit diese Praxis mit der eigentlichen Konzeption von Marx übereinstimmt, muß hier erneut darauf hingewiesen werden, daß er selbst diese Frage nie bloß erkenntnistheoretisch, sondern immer

44 G. Lukács Werke, Bd. 12, Die Eigenart des Ästhetischen, 2. Halbband, Neuwied/Rhein 1963, S. 375 ff. und S. 448 ff.

ontologisch betrachtet hat. Daraus folgt, daß er nicht nur die negativen Folgen solcher Inadäquatheiten kritisch entlarvte – das tat er sehr oft –, sondern auch auf wichtige Fälle hinwies, in denen es welthistorisch notwendige und darum fruchtbare ideologische »Selbsttäuschungen« gab, die den Menschen zu sonst für sie unmöglichen großen Taten verhelfen konnten.[45]

Das Phänomen, das wir jetzt untersuchen, hat zwar dieses allgemeine »falsche Bewußtsein« zur ontologischen Grundlage, geht aber wesentlich darüber hinaus. Es kommt hier nämlich darauf an, daß ein Künstler, der das »falsche Bewußtsein« mit seiner Zeit, Nation und Klasse teilt, sich unter Umständen, wenn seine künstlerische Praxis mit der Wirklichkeit konfrontiert wird, aus der Welt seiner Vorurteile herausbrechen und die Wirklichkeit in ihrer echten und tiefen Beschaffenheit richtig erfassen kann; natürlich: Er kann es unter Umständen, muß es aber nicht können. Marx hat dieses Phänomen schon in seiner Jugend bemerkt. In seiner Kritik Eugène Sues kommt er auf eine gelungene Gestalt seines Romans zu sprechen und sagt: Sue habe sich »über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben. Er hat den Vorurteilen der Bourgeoisie ins Gesicht geschlagen.«[46] Jahrzehnte später formulierte Engels dieses ideologische Verhältnis im Brief an Mary Harkness ausführlicher und genauer. Er sagt: »Der Realismus, von dem ich spreche, kann sogar trotz der Ansichten des Autors in Erscheinung treten.« Und nachdem er dieses Phänomen bei Balzac analysiert hat, faßt er seine Anschauungen so zusammen: »Daß Balzac so gezwungen wurde, gegen seine eigenen Klassensympathien und politischen Vorurteile zu handeln, daß er die Notwendigkeit des Untergangs seiner geliebten Adligen *sah* und sie als Menschen schildert, die kein besseres Schicksal verdienen; und daß er die wirklichen Menschen der Zukunft dort *sah*, wo sie in der damaligen Zeit allein zu finden waren, – das betrachte ich als einen der größten Triumphe des Realismus und als einen der großartigsten Züge des alten Balzacs.«[47]

Es ist nicht hier der Ort, auf die Bedeutung dieser Feststellung für das Verständnis der Kunst und ihrer Geschichte näher einzugehen. Ich habe in verschiedenen Studien versucht, sie anzuwenden und zu konkretisieren. Auch darüber braucht man nicht viele Worte zu verlieren, daß für die »monolithische Ideologie des Stalinismus« die ganze Marxsche Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung der Künste abscheulich war und blieb. Für unser wesentliches Problem muß aber

45 Brumaire, S. 21 f.; MEW 8, S. 115.
46 MEGA I/3, S. 348; MEW 2, S. 181.
47 Marx-Engels: Über Kunst und Literatur (herausgegeben von M. Lifschitz), Berlin 1948, S. 105 f.; vgl. MEW 37, S. 43 f.

noch kurz bemerkt werden, daß dadurch der richtige Begriff von Marx über die Gunst oder Ungunst einer Periode für die Kunst (für bestimmte Kunstarten) sich im dialektischen Sinn bedeutsam konkretisiert und vertieft. Es zeigt sich nämlich, daß innerhalb dieser Gunst oder Ungunst, die, wenn sie auch in bezug auf die einzelnen Kunstarten noch so genau differenziert werden, doch allgemein gesellschaftliche Kategorien bleiben, es für die einzelnen Künstler noch weiter individuelle Alternativen geben kann und auch wirklich gibt. So erscheint die ungleichmäßige Entwicklung auf einem höheren dialektischen Niveau, indem in einer Periode der Ungunst noch immer bedeutende Kunstwerke entstehen können. Damit wird freilich die Ungunst selbst nicht aufgehoben – ein solcher Versuch müßte zu vulgarisierenden Vereinfachungen führen –, sondern es wird nur die Tatsache ins Licht gerückt, das innerhalb einer ungleichmäßigen Entwicklung eine weitere auf höherer Potenz, möglich ist. (Daraus folgt naturgemäß umgekehrt, daß die Gunst der Umstände keinerlei Gewähr für eine Blüte der Kunst liefern kann.)

So fragmentarisch diese Darstellung auch angelegt ist – sie muß es sein, wenn man die Fragen, die wir erst im zweiten Teil und sogar erst in der Ethik entsprechend behandeln werden können, nicht in unangemessener Weise vorwegnehmen will –, kann sie nicht abgeschlossen werden, ohne ein ontologisches Problem der allgemeinen Entwicklung des gesellschaftlichen Seins wenigstens anzuschneiden, in welchem eine neue Seite sowohl seiner Geschichtlichkeit wie des objektiven Fortschritts in dieser zum Ausdruck kommt: das Problem der Menschengattung. Marx hat schon in seiner Frühzeit ihre statisch-naturhafte, die Totalitätsbetrachtung ausschließende Auslegung durch Feuerbach abgelehnt. Er schreibt in seiner sechsten Feuerbach-These, daß dieser infolge seiner falschen Grundkonzeption gezwungen ist: »1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. das Wesen kann daher nur als ›Gattung‹, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.«[48] Die falschen Extreme, die bei Feuerbach entstehen, sind also einerseits das isolierte, abstrakte Individuum und andererseits die naturhafte Stummheit der Gattung.

Damit befinden wir uns wieder im Zentrum der Eigenart des gesellschaftlichen Seins. Daß das organische Leben Gattungen hervorbringt, ist ein Gemeinplatz. Es produziert, letzten Endes, nur Gattungen, denn die Einzelexemplare, die die Gattungen real und unmittelbar verwirklichen, entstehen und vergehen, und nur die Gattung erhält sich als ständig in diesem Wechsel – solange sie eben sich selbst erhält. Die Beziehung, die dabei zwischen Einzelexemplar und Gattung entsteht,

48 MEGA I/5, S. 535; MEW 3, S. 7.

ist eine rein naturhafte, von jeder Bewußtheit, von jeder bewußtseinsmäßigen Objektivation völlig unabhängige: Die Gattung realisiert sich in den Einzelexemplaren, und diese realisieren in ihrem Lebensprozeß die Gattung. Daß die Gattung kein Bewußtsein haben kann, versteht sich von selbst; daß im naturhaften Einzelexemplar kein Gattungsbewußtsein zu entstehen vermag, ist ebenso selbstverständlich. Und zwar nicht, weil die höheren Tiere kein Bewußtsein hätten, das ist längst durch Erfahrung und Wissenschaft widerlegt. Vielmehr deshalb, weil die reale Produktion und Reproduktion ihres Lebens keine derartigen Beziehungen für sie schafft, durch die die zweiheitliche Einheit von Exemplar und Gattung objektiv zum Ausdruck kommen könnte. Es ist klar, daß dieses ausschlaggebende Moment nur die Arbeit bilden kann, natürlich mit allen Konsequenzen, die sie für das Verhalten der Menschen zu ihrer Umwelt, zur Natur und zu ihren Mitgeschöpfen herbeiführt. Der junge Marx schildert wiederholt diesen Unterschied zwischen Tier und Mensch, stets von der Arbeit und ihren Folgeerscheinungen ausgehend. So weist er in der »Deutschen Ideologie« auf die Entstehung der Sprache aus den Bedürfnissen des Verkehrs der Menschen untereinander hin und sagt über das Tier: »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier *›verhält‹* sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.«[49] So in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, wo er die Folgen des Austausches zwischen den Menschen untersucht und darauf hinweist, daß erst dadurch die Verschiedenheit der Menschen ein wichtiges und wertvolles Moment des gesellschaftlichen Verkehrs wird. Bei den Tieren dagegen steht es so: »Die besondren Eigenschaften der verschiedenen Racen einer Tierart sind von Natur schärfer als die Verschiedenheit menschlicher Anlage und Tätigkeit. Weil die Tiere aber nicht *auszutauschen* vermögen, nützt keinem Tierindividuum die unterschiedne Eigenschaft eines Tieres von derselben Art, aber von verschiedner Race. Die Tiere vermögen nicht die unterschiednen Eigenschaften ihrer species zusammenzulegen; sie vermögen nichts zum *gemeinschaftlichen* Vorteil und Bequemlichkeit ihrer species beizutragen.«[50] Solche und ähnliche Differenzen geben dem Ausdruck, daß die Gattung als bloß biologisch-lebenshaftes Verhältnis nur eine stumme Allgemeinheit haben kann, einen sehr konkreten und differenzierten Inhalt.

Auf den ersten Blick scheint der ergänzende Vorwurf gegen Feuerbach, daß er nur das isolierte Individuum und nicht den konkreten (gesellschaftlichen) Menschen betrachtet, nicht aus derselben Sachlage zu folgen. Das ist aber nur ein Schein,

49 Ebd., S. 20; ebd., S. 30.
50 MEGA I/3, S. 142; MEW Ergänzungsband I, S. 560.

obwohl dieser Einwand von Marx sich nicht nach rückwärts, zum Vergleich mit dem bloß biologischen Gattungswesen der Tiere wendet, sondern nach vorwärts, in eine Gesellschaft mit hochentwickelter Arbeitsteilung, in der die Verbundenheit der einzelnen Individuen mit ihrem Gattungswesen bewußtseinsmäßig verlorengehen kann. Normalerweise schafft primär die Arbeit diese Beziehung. Marx sagt ebenfalls in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen:* indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut.«[51] Und an einer anderen Stelle desselben Werks zieht er die Konsequenzen aus allem bisher Angeführten: »Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens.*«[52] Das, was man isoliertes Individuum zu nennen pflegt, beruht auf einem besonderen Bewußtseinszustand innerhalb der objektiv wie subjektiv fundamentalen Gesellschaftlichkeit des Menschen. Die ontologische Position, daß der Mensch, soweit er Mensch ist, ein gesellschaftliches Wesen ist, daß er in jedem Akt seines Lebens, mag dieser sich wie immer in seinem Bewußtsein spiegeln, stets und ausnahmslos sich selbst wie zugleich die jeweilige Entwicklungsstufe der Menschengattung simultan, wenn auch in den verschiedensten Formen, widersprüchlich verwirklicht, ist keine von Marx erfundene These. Von Aristoteles bis Goethe und Hegel wurde diese fundamentale Wahrheit wiederholt konkret und entschieden hervorgehoben; es genügt vielleicht auf eines der letzten Gespräche Goethes hinzuweisen, in welchem er Soret gegenüber die absolute Unvermeidlichkeit der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft in jeder beliebigen Lebensäußerung mit größtem Nachdruck aus eigener Lebenserfahrung hervorhebt.[53]

Daß in zumindest relativ hochentwickelten Gesellschaften, besonders häufig in Krisenzeiten, in einzelnen Individuen Vorstellungen entstehen können, als ob alle Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft bloß äußerliche, sekundäre, bloß

51 Ebd., S. 88 f.; ebd., S. 517.

52 Ebd., S. 117; ebd., S. 538 f.

53 Gespräch mit Soret, 5. Jan. 1832, Goethes Gespräche mit Eckermann, Insel-Ausgabe, Leipzig o. J., S. 702.

nachträglich, eventuell künstlich hergestellte, beliebig kündbare und aufhebbare wären, ist eine kulturgeschichtliche Tatsache. Sie spielt von den Eremiten der ersten Jahrhunderte des Christentums bis zur »Geworfenheits«-Lehre Heideggers eine, man könnte sagen, unvertilgbare Rolle in der Geschichte des Denkens. Von den klassischen Robinsonaden bis zu dem, was ich in der Kritik des Existentialismus die Robinsonade der Dekadenz genannt habe, beherrscht diese Auffassung bis heute einen beträchtlichen Teil der bürgerlichen Ideologie; sie erhält sogar, gestützt auf die modern transformierten christlichen Traditionen Kierkegaards, auf die angebliche Exaktheit der Phänomenologie Husserls, einen pseudoontologischen Unterbau: daß nämlich das isolierte Individuum in der menschlichen Welt das ontologisch ursprüngliche und alles andere fundierende wäre. Es ist mit Hilfe einer »Wesensschau« natürlich möglich, alle Beziehungen des Menschen, alle seine gesellschaftlichen Verhältnisse als von hier abgeleitet, als vom isolierten Individuum geschaffen und darum als von ihm zurückziehbar zu denken. Und es entspricht dem Wesen dieser Methode – die ja die Wirklichkeit »in Klammern setzt« –, den Unterschied zwischen dem ontologisch primär Gegebenen und den subjektiven Reflexen dieser Gegebenheit zu verwischen, die Folge als Grundlage und umgekehrt darzustellen. Dadurch bleiben aber die grundlegenden Tatsachen unberührt. Shaw hat z. B. in seinen ersten Komödien witzig gestaltet, wie die Rentenbesitzer sich als »frei«, als »undeterminiert« von der Gesellschaft fühlen und wie die Wirklichkeit sie schockartig daran erinnert, wie massiv gesellschaftlich die Grundlagen ihrer »Unabhängigkeit« gewesen sind. Im »Rohentwurf«, bei der Kritik der ursprünglichen Robinsonaden, setzt sich Marx mit diesem Vorurteil auseinander: »Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größren Ganzen angehörig: erst noch in ganz natürlicher Weise in der Familie und der zum Stamm erweiterten Familie; später in dem aus dem Gegensatz und Verschmelzung der Stämme hervorgehenden Gemeinwesen in seinen verschiednen Formen. Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ›bürgerlichen Gesellschaft‹, treten die verschiednen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelten Einzelnen, ist gerade die der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«[54] Marx polemisiert gegen die

54 Grundrisse, S. 6.

eingebildete, bloß bewußtseinsmäßige, nicht ontologische Beschaffenheit des isolierten Individuums immer in Hinsicht auf die großen Fragen der Gesellschaftslehre. Es handelt sich letzten Endes darum, daß nicht die Individuen die Gesellschaft »aufbauen«, sondern daß sie im Gegenteil in der Gesellschaft, aus der Entwicklung der Gesellschaft entstehen, daß also – um oft Hervorgehobenes nochmals zu wiederholen – immer der reale Komplex die ontologische Priorität vor seinen Bestandteilen besitzt. In der »Heiligen Familie« polemisiert Marx auf ähnlicher Linie, wenn er sich gegen die linkshegelianische (und überhaupt liberale) Anschauung wendet, wonach das isolierte Individuum jenes »Atom« wäre, deren Masse vom Staat »zusammengehalten« würde. Dieser baut sich im Gegenteil erst auf Grundlage der Gesellschaft auf, und die »Atome« existieren und wirken in dieser, stets bedingt durch deren reale Beschaffenheit.[55]

Wenn wir nun, dieses Scheinproblem hinter uns lassend, zur echten Beziehung Individuum-Gattung zurückkehren, so sehen wir, daß die Verwirklichung des Gattungsmäßigen im Individuum untrennbar von jenen realen Verhältnissen ist, in denen das Individuum seine eigene Existenz produziert und reproduziert, also untrennbar von der Entfaltung der Individualität selbst. Das hat aber für das ganze Problem entscheidende strukturelle und geschichtliche Folgen. In der »stummen« Beziehung des Tierexemplars zu seiner Gattung bleibt diese ein reines Ansich und bezieht sich dementsprechend immer auf sich selbst, verwirklicht sich in den Einzelexemplaren auch in reiner und abstrakter Form; das Verhalten des Einzelexemplars verharrt in solcher Gattungsmäßigkeit, solange eben die Gattung sich phylogenetisch erhält. Da nun die Beziehung des Menschen zur Menschengattung von vornherein durch gesellschaftliche Kategorien wie Arbeit, Sprache, Tausch, Verkehr etc. geformt und vermittelt wird, da sie prinzipiell nie »stumm« sein, sondern sich nur in bewußtseinsmäßig wirkenden Verhältnissen und Beziehungen verwirklichen kann, entstehen innerhalb der anfangs ebenfalls nur an sich seienden Menschengattung konkrete Teilverwirklichungen, die gerade durch ihre konkrete Partialität und Partikularität in der Entwicklung des Gattungsbewußtseins die Stelle dieses Ansich einnehmen. Es handelt sich also darum, daß die biologisch naturhafte allgemeine Gattungsmäßigkeit des Menschen, die an sich existiert und als solches Ansich auch unaufhebbar verharren muß, sich als Menschengattung nur so verwirklichen kann, daß stets die gerade existierenden gesellschaftlichen Komplexe, gerade in ihrer konkreten Partialität und Partikularität, dahin wirken, daß die »Stummheit« des Gattungswesens von den Mitgliedern einer solchen Gesellschaft überwunden wird, indem diese sich, im Rahmen

55 MEGA I/3, S. 296; MEW 2, S. 127 f.

dieses Komplexes, als Mitglieder dieses Komplexes ihrer Gattungsmäßigkeit bewußt werden. Der grundlegende objektive Widerspruch in diesem Verhältnis äußert sich darin, daß das Bewußtwerden der Gattung in dieser Partialität und Partikularität das allgemeine Gattungswesen mehr oder weniger vollständig verdecken, wenigstens weitgehend in den Hintergrund drängen muß. Wie das spezifisch menschliche Bewußtsein nur im Zusammenhang und als Folge gesellschaftlicher Aktivität der Menschen entstehen kann (Arbeit und Sprache), so erwächst die bewußte Zusammengehörigkeit zur Gattung aus ihrem konkreten Zusammenleben und Zusammenwirken. Das hat aber zur Folge, daß als Gattung vorerst keineswegs die Menschheit selbst in Erscheinung treten kann, sondern bloß die jeweilige konkrete Menschengemeinschaft, in der die betreffenden Menschen leben, arbeiten und miteinander in einem konkreten Verkehr stehen. Schon aus diesen Gründen zeigt das Entstehen des menschlichen Gattungsbewußtseins die verschiedensten Größenordnungen und Stufen von den noch fast naturhaft verbundenen Stämmen bis zu den großen Nationen.

Mit der Fixierung dieses Grundphänomens ist jedoch diese Widersprüchlichkeit noch keineswegs dargestellt. Vor allem muß ins Auge gefaßt werden, daß seit der Auflösung des Urkommunismus jene gesellschaftlichen Komplexe, von denen bisher die Rede war, nicht mehr innerlich einheitlich sein konnten: Die Klassen sind entstanden. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Entwicklung auch nur grob zu skizzieren. Nur soviel muß bemerkt werden, daß die dadurch entstehende pluralistisch-dynamische innere Beschaffenheit eines jeweiligen Komplexes im Laufe der Geschichte die größten Variationen, oft völlig entgegengesetzten Charakters, zeigt. So hat das Kastensystem eine Richtung zur statischen Stabilisierung der von ihm erfaßten Komplexe gezeigt, während die entwickelste, am reinsten gesellschaftliche Form dieser Struktur, die Klassenschichtung, der Regel nach in dynamisch-vorwärtstreibender Richtung wirkt. Obwohl jedoch diese Struktur einem jeden konkreten sozialen Komplex innewohnt, wäre es ein grobes Versehen vom Standpunkt unseres Problems, nicht zur Kenntnis zu nehmen, daß diese beiden Systeme der gesellschaftlichen Gemeinschaftsbildung der Menschen in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, dessen akute Symptome sich freilich nur in Krisenzeiten deutlich zu offenbaren pflegen. Die Geschichte ist voll von Bündnissen, die einzelne Klassen mit fremden Staaten gegen ihre Klassengegner im eigenen Staate schließen. Dem liegt natürlich die Tatsache zugrunde, daß die Menschen sehr oft ihren Staat, ihre Gesellschaft nur vorbehaltlich einer bestimmten Klassenherrschaft (oder eines bestimmten Klassengleichgewichts) als eigen empfinden. Hier zeigt sich der konkrete Charakter des gesellschaftlichen Gattungsbewußtseins. Während die stumme, biologische Gattung etwas rein

Objektives, vom Einzelexemplar aus Unveränderliches ist, ist das Verhältnis des Menschen zum Gesellschaftskomplex, in welchem er sein Gattungsbewußtsein realisiert, ein aktives, ein mitwirkendes, aufbauendes oder zerstörendes. Deshalb ist das Zugehörigkeitsgefühl zu einer konkreten Gemeinschaft oder wenigstens die Gewöhnung an sie die unerläßliche Voraussetzung für das Entstehen der Gattung im gesellschaftlichen Sinne. Das bedeutet natürlich nicht, daß es sich bloß um ein Bewußtseinsphänomen handelt. Das Bewußtsein ist vor allem die Reaktionsform (und zwar eine alternativen Charakters) auf gesellschaftlich objektiv verschiedene konkrete Verhältnisse, und auch der Spielraum der jeweils auftauchenden Alternativen ist objektiv ökonomisch-sozial umgrenzt. Es ist das – oft unklare, rein gefühlsmäßige – Reagieren des Individuums auf die für es als gegeben daseiende gesellschaftliche Umwelt.

Ohne hier auf konkrete Varianten, konkrete Stufen etc. einzugehen, zeigt ein bloßer Blick auf die allgemeine Entwicklung ein freilich ungleichmäßiges, an Rückfällen reiches, doch der Tendenz nach stetiges Wachsen solcher Komplexe. Auch dazu sind keine Belege notwendig. Daß die Erde einst von zahllosen kleinen Stämmen bevölkert war, die oft selbst von den benachbarten kaum etwas wußten, und daß sie jetzt auf dem Wege ist, eine Wirtschaftseinheit zu bilden, eine umfassende und allseitige Interdependenz der voneinander entlegensten Völker, ist eine nicht bestreitbare Tatsache. Für uns ist hier davon nur soviel wichtig, daß diese Integration von der ökonomischen Entwicklung, zumeist ohne Wissen, mehr als häufig gegen den Willen der Beteiligten, vollzogen wurde. Die spontane, unaufhaltsame Vereinigung der Menschen zu einer nicht mehr stummen, nicht mehr bloß naturhaften Gattung, zum Menschengeschlecht, ist also eine weitere notwendige Begleiterscheinung der Entwicklung der Produktivkräfte. Wir haben gezeigt, daß diese Entwicklung zwangsläufig zur Erhöhung der Fähigkeiten der einzelnen Menschen führt; dieser Vorgang ergänzt sich durch den hier angezeigten Prozeß, der die Entstehung der Menschengattung zustande bringt. Dabei muß auch hier hervorgehoben werden, daß dieser Hinweis ebenfalls rein ontologisch gemeint ist, als Weg zur Menschengattung im gesellschaftlichen Sinne, als Verwandlung des naturhaften Ansich in ein Fürunssein, ja – perspektivisch – bis zur vollsten Entfaltung in ein Fürsichsein. Diese rein ontologische Betrachtung enthält deshalb noch keinerlei Wertbetrachtung, keinerlei Hinweis auf gesellschaftlich objektive Werte. Allerdings involviert diese Entwicklung – ebenso wie der frühere Aspekt, die Höherentwicklung der menschlichen Fähigkeiten – verschiedene notwendige Formen des gesellschaftlich objektiven Wertsetzens. Das sind jedoch Fragen, mit denen wir uns vernünftigerweise erst in einem weit konkreteren Stadium der Erkenntnis der Gesellschaftlichkeit werden eingehend

befassen können. Hier bleibt die unbezweifelbare ontologische Feststellung, daß die Entwicklung der Produktivkräfte notwendig diesen Fortschritt vollziehen mußte, allein entscheidend: Wie die Arbeit, gleich am Beginn ihres Wirklichwerdens, die Umwandlung eines Tieres in einen Menschen zustande brachte, so ihre permanente Höherentwicklung, die Entstehung der Menschengattung in ihrem eigentlichen gesellschaftlichen Sinn.

Um bei dieser einfachen Feststellung einer, freilich fundamentalen, ontologischen Tatsache keinerlei Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sind einige ergänzende Bemerkungen notwendig. Erstens ist dieser Prozeß kein teleologischer. Alle Verwandlungen der naturhaften Beziehungen der Menschen zueinander und zur Natur ins Gesellschaftliche vollziehen sich infolge spontaner Veränderungen der ökonomischen Wirklichkeit; gesetzmäßig ist bloß, daß – trotz vieler Stagnationen und Rückentwicklungen – die Gesamttendenz der Ökonomie sowohl eine Steigerung der Gesellschaftlichkeit in den Verkehrsformen der Menschen wie zugleich eine Integration kleinerer Gemeinschaften in immer ausgedehntere und umfassendere vollzieht, daß die Verknüpftheit der verschiedenen gesellschaftlichen Komplexe miteinander extensiv wie intensiv ständig im Zunehmen begriffen ist. Endlich schafft der Kapitalismus zum erstenmal in der Geschichte eine faktische Weltwirtschaft, die ökonomische Verbundenheit einer jeden menschlichen Gemeinschaft mit allen anderen. Das Entstehen der Menschengattung im gesellschaftlichen Sinne ist das ungewollt-notwendige Produkt der Entwicklung der Produktivkräfte. Zweitens – und dies bestärkt nochmals den nicht teleologischen Charakter dieses Fortschreitens – muß auch hier wieder von der ungleichmäßigen Entwicklung gesprochen werden. Nicht alle Formationen haben die gleiche Tendenz zur eigenen erweiterten Reproduktion. Marx weist z. B. für die sogenannte asiatische Produktionsweise nach, daß ihre ökonomische Basis tendenziell auf einfache Reproduktion ausgerichtet ist.[56] Hier entstehen, vom Standpunkt unseres Fortschritts betrachtet, Sackgassen, die letzten Endes, nach langen Stagnationen, erst mit dem Eindringen des Kapitalismus, mit einer von außen kommenden Zersetzung der alten Wirtschaftsformen aufhören. Zu einer freilich ganz anders gearteten Sackgasse wurde auch die antike Sklavenwirtschaft, die nur durch einen historischen »Zufall«, durch die germanische Völkerwanderung sich zum Feudalismus entwickeln konnte, usw. Drittens zeigt sich der nicht teleologische Charakter dieser gesetzmäßigen Entwicklung auch darin, daß – ebenso wie bei der Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten – die konkreten Vehikel der Verwirklichung im ununterbrochenen Widerspruch zu der Sache

56 Kapital I, S. 323; MEW 23, S. 379.

selbst stehen: Blutige Kriege, Versklavung, ja Ausrottung ganzer Völker, Verwüstungen und menschliche Degradationen, Verschärfungen in den Beziehungen der Völker bis zu jahrhundertelangem Haß – dies sind die unmittelbaren »Mittel«, mit deren Hilfe sich diese Integration der Menschheit zur Gattung vollzogen hat und noch immer vollzieht.

Daß sie sich aber doch vollzieht, bleibt ebenso Tatsache wie die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten. Die Weltgeschichte, die sich erst auf dieser Entwicklungsstufe als eine gesellschaftliche Realität zeigt, ist selbst eine Kategorie historischen Charakters. Marx sagt im »Rohentwurf«: »Weltgeschichte existierte nicht immer; die Geschichte als Weltgeschichte Resultat.«[57] Daß die Geschichtswissenschaft sich heute bereits auf dem Wege befindet, den Prozeß, der diese Lage herbeigeführt hat, aufzudecken und darzustellen, daß es also schon heute Ansätze zu einer Wissenschaft der Weltgeschichte gibt, widerspricht dieser ontologischen Feststellung nicht, bestätigt sie vielmehr. Denn in der Wissenschaft kann diese Weltgeschichte ja nur ihre eigene bisherige ontologische Nichtexistenz aufdecken, darin freilich, was höchst wichtig zu erforschen ist, den wenn auch ungleichmäßigen, doch erstarkenden Prozeß der Integration kleiner Einheiten zu größeren, den extensiv wie intensiv ständig wachsenden wechselseitigen Verkehr, dessen Einfluß auf die inneren Strukturen usw. Weltgeschichte als gesellschaftliche Realität bleibt aber doch ein Phänomen der jüngsten Entwicklungsphase, für die es als Vorbereitungsstufe charakteristisch ist, daß in ihr die subjektiven Reaktionen der Menschen und Menschengruppen selbst so oft weit entfernt davon sind, sich einer derartigen objektiven Lage entsprechend zu verhalten, daß sie sogar oft einen erbitterten Widerstand dagegen entfalten; freilich zeigt der Gang der Ereignisse, daß die ökonomische Notwendigkeit sich doch durchsetzen muß.

Wir stehen also bei der Entstehung der nicht mehr stummen Menschengattung vor demselben Problem, das wir bereits bei der Feststellung der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und ihrer Widersprüche (Entfremdung etc.) visiert haben. Die allgemein gesetzliche Grundlinie der ökonomischen Haupttendenz verwirklicht sich immer wieder in Formen, die nicht nur eine Ungleichmäßigkeit in der konkreten Entwicklung zeigen, sich nicht nur in innerlich widerspruchsvoller Weise offenbaren, sondern unmittelbar geradezu in widersprüchlichem Verhältnis zu den entscheidenden objektiven Folgen der gesetzlichen Hauptentwicklung stehen. Diese Widersprüchlichkeit kann nur aus einer ontologischen Darstellung der Totalität der gesellschaftlichen Entwicklung, ihrer vollen Dynamik und Gesetzlichkeit adäquat erfaßt werden. Hier, wo wir uns auf einen – allerdings den

57 Grundrisse, S. 30.

zentralen – Aspekt der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins, auf die ontologische Priorität der ökonomischen Sphäre, beschränken müssen, können wir nur sehr allgemeine, höchst abstrakte Andeutungen über den wahren Zusammenhang innerhalb der gesellschaftlichen Totalität den späteren konkreteren Ausführungen voranschicken. Wenn wir jede Gesellschaft als einen Komplex begriffen haben, so sehen wir, daß sie in äußerst verwickelter Weise aus heterogenen und darum aufeinander heterogen wirkenden Komplexen besteht; man muß dabei nur an die Differenzierung in antagonistisch handelnde Klassen einerseits und an zu relativ selbständigen Komplexen sich ausbauende Vermittlungssysteme (Recht, Staat etc.) andererseits denken. Dabei darf nie vergessen werden, daß auch diese Teilkomplexe ihrerseits aus Komplexen, aus Menschengruppen und Einzelmenschen bestehen, deren Reaktion auf ihre Umwelt – die die Grundlage aller Vermittlungs- und Differenzierungskomplexe bildet – in unaufhebbarer Weise auf alternativen Entscheidungen beruht.

Die Wechselwirkung all dieser dynamischen Kräfte ergibt also auf den ersten, unmittelbaren Blick ein Chaos, zumindest ein schwer übersehbares Schlachtfeld miteinander kämpfender Werte, auf welchem es für das Individuum schwer, ja zuweilen unmöglich erscheint, eine weltanschauliche Fundierung für seine Alternativentscheidungen zu finden. Von allen Denkern der jüngsten Vergangenheit hat Max Weber diese Situation in ihrer Unmittelbarkeit am scharfsinnigsten erfaßt und am plastischsten beschrieben. In seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf« heißt es: »Die Unmöglichkeit ›wissenschaftlicher‹ Vertretung von praktischen Stellungnahmen ... folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen ... Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann, nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist ... und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist ... Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ›Wissenschaft ... Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch ... Die

alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«[58] Die hier in einer tragisch-pathetischen Skepsis vorgetragenen Antinomien wirken in den späteren Stellungnahmen zu diesem Problemkomplex bis heute fort, nur werden sie bei den zusammengehörigen Antipoden Neopositivismus und Existentialismus abstrahierend und verflachend verflüchtigt. Im ersteren zu einem manipulationsmäßigen »Aufheben« aller Konflikte, im zweiten, infolge der Versetzung aller Alternativen in den luftleeren Raum einer abstrakten und in dieser Abstraktheit objektiv nicht existierenden Subjektivität, zu einer innerlich hohlen Antinomik.

Der traditionelle Marxismus kann aber nicht einmal mit solchen Gegnern fertig werden. In ihm entsteht ein erkenntnistheoretisch begründeter, aber eben deshalb an den entscheidenden ontologischen Fragen vorbeigehender falscher Dualismus von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein. Plechanow, der fraglos philosophisch gebildetste Theoretiker der vorleninschen Periode, hat, soviel ich weiß, diese Theorie in einflußreichster Weise formuliert. Er will das Verhältnis von Basis und Überbau so bestimmen: Die erste besteht aus dem »Stand der Produktivkräfte« und aus den »dadurch bedingten Wirtschaftsverhältnissen«. Auf dieser Grundlage entsteht, bereits als Überbau, die »sozial-politische Ordnung«. Erst auf dieser Grundlage entspringt das gesellschaftliche Bewußtsein, das Plechanow so definiert: »die teils unmittelbar durch die Ökonomie und teils durch die daraus entstandene sozial-politische Ordnung bestimmte *Psychologie des gesellschaftlichen Menschen*«. Die Ideologien spiegeln nun »die Eigenschaften dieser Psychologie« wider[59]. Es ist nicht schwer zu sehen, daß Plechanow hier ganz unter dem Einfluß der Erkenntnistheorien des 19. Jahrhunderts steht. Diese entstanden im wesentlichen aus dem Bestreben, die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaften philosophisch zu begründen. Dabei war verständlicherweise die Physik das ausschlaggebende Modell: auf der einen Seite das gesetzmäßig bestimmte Sein, in welchem von einer Gegenwart des Bewußtseins keine Rede sein konnte, auf der anderen Seite das rein erkennende Bewußtsein der Naturwissenschaften, das wiederum zu seinem Funktionieren nichts Seinsartiges in sich zu enthalten scheint. Ohne jetzt auf die Problematik einer derartigen reinen Erkenntnistheorie eingehen zu können, sei hier nur festgestellt, daß in ihr diese reine Dualität von Sein ohne Bewußtsein und Bewußtsein ohne Sein eine relative, aber bloß relative methodologische Berechtigung hat. Auch das Einbeziehen des

58 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 545 ff.

59 G. W. Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus, Stuttgart-Berlin 1922, S. 77.

organischen Lebens in den Problemkreis der Erkenntnistheorie stört das Funktionieren dieses Modells nicht, da, wie wir gesehen haben, das Bewußtsein auch der höheren Tiere noch immer als Epiphänomenon des rein Naturhaften betrachtet werden kann. Erst die Anwendung dieses Schemas des erkenntnistheoretischen Scheins auf das gesellschaftliche Sein bringt, diesen engen Rahmen sprengend, eine unlösbare Antinomie zum Vorschein. Die bürgerliche Erkenntnistheorie löst diese Frage durch eine rein idealistische Interpretation aller gesellschaftlichen Phänomene, wobei naturgemäß der Seinscharakter des gesellschaftlichen Seins so gut wie vollständig verschwinden muß; das ist sogar bei N. Hartmann der Fall.

Die Nachfolger von Marx geraten dabei in eine schwierige Lage. Da Marx den ökonomischen Gesetzlichkeiten mit Recht eine ähnliche Allgemeingültigkeit zuschrieb wie den Naturgesetzen selbst, war es naheliegend, diese Gesetzlichkeitstypen ohne weitere Konkretisierung oder Beschränkung einfach auf das gesellschaftliche Sein anzuwenden. Daraus entstand aber eine doppelte Verzerrung der ontologischen Lage. Erstens scheint – sehr gegen die Auffassung von Marx – das gesellschaftliche Sein selbst, vor allem die ökonomische Wirklichkeit, etwas rein Naturhaftes zu sein (letzten Endes ein Sein ohne Bewußtsein); wir sahen, auf wie später Stufe bei Plechanow das Bewußtsein als Problem überhaupt auftaucht. Die Theorie von Marx, daß die gesetzmäßigen ökonomischen Folgen der einzelnen teleologischen (also bewußtseinsmäßig einsetzenden) Akte eine eigene objektive Gesetzlichkeit besitzen, hat mit solchen Theorien nichts gemeinsam. Eine metaphysische Kontrastierung von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein steht in striktem Gegensatz zur Ontologie von Marx, in welcher jedes gesellschaftliche Sein mit Bewußtseinsakten (mit alternativen Setzungen) untrennbar verbunden ist. Zweitens entsteht – das betrifft schon weniger Plechanow selbst als den allgemeinen Vulgärmarxismus – eine mechanisch-fatalistische Überspannung auch der ökonomischen Notwendigkeit. Dieser Tatbestand ist zu bekannt, um hier einer ausführlichen Kritik zu bedürfen; es sei nur darauf hingewiesen, daß die neukantianische »Ergänzung« von Marx ausnahmslos an diese Entstellungen und nicht an die Positionen von Marx selbst anknüpft. Wenn Marx im Vorwort »Zur Kritik der politischen Ökonomie« sagt: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«[60], so hat das mit diesen Theorien nichts zu tun. Einerseits stellt Marx dem gesellschaftlichen Sein nicht das gesellschaftliche Bewußtsein, sondern ein jedes Bewußtsein gegenüber. Er kennt kein spezifiziertes gesellschaftliches Bewußtsein als eigene Gestalt. Andererseits folgt aus dem ersten negativen

60 Zur Kritik, LV; MEW 13, S. 9.

Satz, das Marx hier einfach gegen den Idealismus auch in dieser Frage protestiert und einfach die ontologische Priorität des gesellschaftlichen Seins dem Bewußtsein gegenüber feststellt.

Engels hat ein deutliches Gefühl gehabt, daß diese Vulgarisierungen den Marxismus entstellen. In den Briefen, die er an wichtige Persönlichkeiten der damaligen Arbeiterbewegung schrieb, finden wir viele Hinweise darauf, daß zwischen Basis und Überbau Wechselwirkungen bestehen, daß es Pedanterie wäre, einzelne historische Tatsachen einfach aus der ökonomischen Notwendigkeit »abzuleiten«, usw. Er hat in allen diesen Fragen immer recht gehabt, aber es gelang ihm doch nicht, die Abweichungen von der Marxschen Methode immer prinzipiell zu widerlegen. In seinen Briefen an Joseph Bloch und Franz Mehring versucht er zwar eine theoretische Begründung zu geben, sogar mit einer selbstkritischen Spitze gegen seine und Marxens Schriften. So schreibt er an Bloch: »Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, sinnlose Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus . . . üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren *Form*. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten . . . als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt.«[61] Fraglos stellt Engels viele wesentliche Züge dieser Lage richtig dar und korrigiert mit großer Entschiedenheit manche Irrwege der Vulgarisation. Wo er jedoch seiner Kritik ein philosophisches Fundament zu geben versucht, greift er, so glauben wir, ins Leere. Denn der sich ergänzende Gegensatz von Inhalt (Ökonomie) und Form (Überbau) drückt weder ihren Zusammenhang noch ihre Unterscheidung voneinander adäquat aus. Auch wenn man aus dem Brief an Mehring die Interpretation der Form als »die Art und Weise, wie diese Vorstellungen zustande kommen«, entnimmt, kommt man nicht viel weiter. Engels weist hier, mit Recht, auf die Genesis der Ideologien hin, auf die relative Eigengesetzlichkeit einer solchen Genesis. Diese ist letztlich aber ebenfalls nicht als Form-Inhalt-Verhältnis zu fassen. Denn dieses ist, wie wir im Hegel-Kapitel zu zeigen versucht haben, eine Reflexionsbestimmung, was soviel bedeutet, daß Form und Inhalt immer und

61 Engels an Bloch, 21. Sept. 1890, Ausgewählte Briefe, S. 374; MEW 37, S. 463 – Ähnlich an Mehring, 14. Juli 1893, ebd., S. 405; MEW 39, S. 96 f.

überall beim einzelnen Gegenstand, beim Komplex und Prozeß etc. zusammen und nur zusammen dessen Eigenart, dessen Geradesosein (die Allgemeinheit mit inbegriffen) bestimmen. Es ist aber eben deshalb unmöglich, daß in der Bestimmung real verschiedener Komplexe aufeinander der eine als Inhalt, der andere als Form figuriere.

Die Schwierigkeit, diese Kritik der Fehlauslegungen von Marx mit einer positiven Berichtigung abzuschließen, lieg darin, daß auf dem höchst abstrakten Niveau unserer bisherigen Darstellungen die ontologischen Voraussetzungen der echten und konkreten Dialektik von Basis und Überbau noch nicht entwickelt werden konnten, weshalb auch eine abstrakte Vorwegnahme leicht Mißverständnisse hervorrufen könnte. Auch bei einer solchen abstrakten Darstellung muß aber zuallererst nochmals hervorgehoben werden, daß die von Marx betonte ontologische Priorität des Ökonomischen keinerlei hierarchisches Verhältnis in sich begreift. Es drückt den schlichten Tatbestand aus, daß die gesellschaftliche Existenz des Überbaus seinsmäßig stets die des ökonomischen Reproduktionsprozesses voraussetzt, daß dieses alles ohne Ökonomie ontologisch unvorstellbar ist, während es andererseits zum Wesen des ökonomischen Seins gehört, daß es sich nicht reproduzieren kann, ohne einen ihm, wenn auch widerspruchsvoll, entsprechenden Überbau ins Leben zu rufen. Die Ablehnung der Hierarchie auf ontologischem Boden berührt sich sehr eng mit der Frage, wie der ökonomische Wert zu den anderen – gesellschaftlichen – Werten steht. Mit dem Adjektiv gesellschaftlich haben wir vorläufig, freilich erst abstrakt und deklarativ, unsere Wertbetrachtung von der idealistischen (zumeist transzendenten) abgegrenzt. Wir glauben: Die gesellschaftliche Notwendigkeit des Wertsetzens ist mit gleicher ontologischer Notwendigkeit zugleich Voraussetzung und Folge des alternativen Charakters der gesellschaftlichen Akte der Menschen. Im Akt der Alternative ist notwendig die Entscheidung zwischen Wertvollem und Wertwidrigem mit enthalten, und sie enthält in sich mit ontologischer Notwendigkeit sowohl die Möglichkeit einer Wahl des Wertwidrigen wie die des Irregehens auch bei einer subjektiven Wahl des Wertvollen.

Wir können auf dieser Stufe unserer Darstellung nicht auf das Konkretisieren der hier entstehenden Widersprüchlichkeiten eingehen, wir können bloß einige besonders prägnante Züge der ökonomischen Alternative hervorheben. Mit dieser wird nämlich immer etwas bloß Naturhaftes ins Gesellschaftliche umgewandelt und damit eben die materielle Grundlage der Gesellschaftlichkeit ins Leben gerufen. Im Gebrauchswert steckt die Verwandlung von Naturgegenständen in solche, die für die Reproduktion des menschlichen Lebens geeignet und nützlich sind. Das bloß naturhafte Füreinander erhält durch den Prozeß seines bewußten

Produzierens eine prinzipiell neue Bezogenheit auf den – dadurch gesellschaftlich gewordenen – Menschen, die in der Natur noch nicht vorhanden sein konnte. Und indem im Tauschwert die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zum Maßstab und Regulator des von der Ökonomie bestimmten gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen geworden ist, setzt die Selbstkonstituierung der gesellschaftlichen Kategorien, das Zurückweichen der Naturschranke ein. Der Wert im ökonomischen Sinne ist also der Motor der Umwandlung des bloß Naturhaften ins Gesellschaftliche, der Vollendung des Menschwerdens des Menschen in seiner Gesellschaftlichkeit. Weil nun die ökonomischen Kategorien als Vehikel dieser Umwandlung funktionieren – und nur sie sind imstande, die Funktion dieser Umwandlung zu erfüllen –, kommt ihnen jene ontologische Priorität innerhalb des gesellschaftlichen Seins zu, von der wir bis jetzt gesprochen haben. Diese Priorität hat aber für die Art der Wirksamkeit und für die Struktur der ökonomischen Kategorien, vor allem des Werts, weittragende Konsequenzen. Erstens ist der ökonomische Wert die einzige Wertkategorie, deren Objektivität sich in der Form einer immanent wirksamen Gesetzlichkeit kristallisiert: Dieser Wert ist zugleich Wert (alternatives Setzen) und objektives Gesetz. Dadurch ist im Laufe der Geschichte sein Wertcharakter vielfach verblaßt, obwohl so fundamentale Wertkategorien wie nützlich und schädlich, gelungen und mißlungen etc. unmittelbar aus den ökonomischen Wertalternativen entspringen. (Es ist sicher kein Zufall, daß die Wertkategorien, die sich direkt auf menschliche Handlungen beziehen, lange und hartnäckig auf die Alternative nützlich-schädlich gegründet oder zurückgeführt wurden. Erst auf relativ hohen Entwicklungsstufen der Gesellschaftlichkeit, ihrer offenkundig gewordenen Widersprüchlichkeit, wird diese Bezogenheit prinzipiell abgelehnt, z. B. bei Kant.) Zweitens wirkt, worüber hier schon gesprochen wurde, die ökonomische Wertkategorie in der Richtung: für ihre Verwirklichung in gesellschaftlich sich immer mehr komplizierenden Verhältnissen gesellschaftliche Vermittlungen ins Leben zu rufen, in denen qualitativ neue Typen von Alternativen entstehen, die rein ökonomisch nicht zu bewältigen sind. Es genügt, an die bereits behandelten Problemkomplexe, die Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten, Integration der Gattung, zu erinnern. In diesen Welten der Vermittlung entstehen allmählich die verschiedensten menschlichen Wertsysteme. Wir haben bereits auf das hier sehr wichtige gesellschaftlich-ontologische Faktum hingewiesen, daß jede dieser Vermittlungen zur eigentlichen Ökonomie im Verhältnis der Heterogenität steht und ihre Vermittlungsfunktion gerade infolge dieser Heterogenität zu erfüllen imstande ist, was sich naturgemäß in der – im Vergleich zum ökonomischen Wert – heterogenen Beschaffenheit des auf diesem Boden entstehenden Werts äußern muß. Das bisher

Ausgeführte erhellt aber auch, daß die Heterogenität unter bestimmten Umständen sich bis zur Gegensätzlichkeit steigern kann, indem beide Wertsysteme zu Alternativen führen, die die aus der Heterogenität entspringende Verschiedenheit bis zu Gegensätzlichkeit steigern. In solchen Lagen spricht sich der fundamentale Unterschied zwischen dem ökonomischen Wert und den anderen Werten aus: Diese setzen immer wieder die Gesellschaftlichkeit, ihren bereits vorhandenen und sich entwickelnden Seinscharakter voraus, während jener die Gesellschaftlichkeit nicht nur ursprünglich hervorgebracht hat, sondern sie ununterbrochen stets auf neue, stets in erweiterter Weise produziert und reproduziert. In diesem Reproduktionsprozeß erhält der ökonomische Wert immer wieder neue Gestalten, es können sogar ganz neue Kategorienformen entstehen. (Man denke dabei an den wiederholt behandelten relativen Mehrwert.) Ihre Grundformen erhalten sich jedoch dem Wesen nach unverändert in diesem ununterbrochenen Prozeß des Wandels.[62] Da jede nicht ökonomische Wertform das gesellschaftliche Sein nicht hervorbringt, sondern es als jeweilig gegeben voraussetzt und innerhalb des Rahmens des so gegebenen Seins durch dieses Sein aufgeworfene Alternativen, Entscheidungsweisen sucht und findet, muß das jeweilige hic et nunc der gesellschaftlichen Struktur, der gesellschaftlich wirkenden Tendenzen ihre Form und ihren Inhalt entscheidend bestimmen. Wo die ökonomische Entwicklung einen wirklichen Wandel der gesellschaftlichen Struktur, ein Sichablösen qualitativ verschiedener Formationen hervorbringt, wie etwa in den Übergängen von der Sklavenwirtschaft der Stadtstaaten über Feudalismus zum Kapitalismus, entstehen notwendigerweise qualitative Änderungen in Aufbau und Beschaffenheit der nicht ökonomischen Wertgebiete. Nicht nur daß spontan sich regelnde Lebensweisen zu einer bewußten Leitung, zu einem institutionellen Beherrschen der menschlichen Handlung übergehen, so daß Wertsysteme völlig neuen Typs mit gesellschaftlicher Notwendigkeit entstehen; auch diese müssen jene fixierte kategorielle Geformtheit entbehren, die die gesetzliche Umformung des Naturhaften dem ökonomischen Werte aufprägt. Sie scheinen, trotz zeitweilig langer Stabilität, in ihren Inhalten und Formen von einer heraklitischen Unruhe des Werdens erfaßt, und dies notwendig, denn um ihre Funktion zu erfüllen, müssen sie organisch aus der jeweiligen Problematik des gesellschaftlichen hic et nunc erwachsen. Freilich darf diese ihre Beschaffenheit nicht, wie es im Vulgärmarxismus geschieht, als eine einlinige, direkt kausale Abhängigkeit aufgefaßt werden. Diese besteht in Wirklichkeit »bloß« darin, daß auf der vorgefundenen Stufe der

62 Marx zeigt im »Kapital«, wie die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit in den verschiedensten Formationen dem Wesen nach unverändert erhalten bleibt. Kapital I, S. 43 ff.; MEW 23, S. 90 ff.

gesellschaftlichen Entwicklung Lebensfragen aufgeworfen werden, daß daraus konkrete Alternativen entstehen, auf die man nun konkrete Antworten zu finden versucht. Es besteht also eine Abhängigkeit in bezug auf Stellbarkeit, Qualität und Inhalt der Fragen und Antworten; da jedoch die Folgeerscheinungen der ökonomischen Entwicklung, wie wir gesehen haben, sehr ungleichmäßig beschaffen sind, da jede von ihnen nicht nur ein gesellschaftliches Sein vorstellt, sondern zugleich mit der gleichen ontologischen Notwendigkeit den Ausgangspunkt zu neuen Bewertungen ergibt, kann sich die Abhängigkeit in dieser Hinsicht darin konkretisieren, daß ein nicht ökonomisches Wertsystem die Folgeerscheinungen eines ökonomischen Entwicklungsstadiums radikal verneint und als wertwidrig entlarvt. (Man denke auch hier an das Problem der Entfremdung.) Dazu kommt, daß innerhalb dieser Abhängigkeit die möglichen Antworten einen noch weiteren Spielraum besitzen: Ihre Intentionen können sich von der unmittelbaren Aktualität bis zum direkten Gerichtetsein auf die Probleme der Menschengattung ausdehnen, sie können also Wirkungen vom Heute bis in eine weite Zukunft ins Leben rufen. Freilich ist auch dieser weiteste Spielraum kein unbegrenzter oder willkürlicher; sein Ausgangspunkt vom konkreten hic et nunc des jeweiligen ökonomischen Entwicklungsstadiums bestimmt letzten Endes in unauslöschbarer Weise das Geradesosein in Inhalt und Form des Wertes.

Bei so tiefer historischer Gebundenheit, gepaart mit der unübersehbaren Verschiedenheit der Verwirklichungen, ist es leicht verständlich, daß ihre Interpretation außerhalb der Marxschen Methode einem historischen Relativismus zuneigt. Das ist aber nur die eine Seite der möglichen Mißdeutungen. Denn bei aller Vielfältigkeit bilden die nicht ökonomischen Werte keineswegs eine ungeordnete Mannigfaltigkeit von bloßen, rein zeitgebundenen Einzelheiten. Da ihre reale Genesis, wenn auch noch so ungleichmäßig und widerspruchsvoll, aus einem – letzten Endes – einheitlichen prozessierenden gesellschaftlichen Sein erfolgt, da nur gesellschaftlich typische und bedeutungsvolle Alternativen sich zu echten Wertsetzungen verdichten können, liegt es für einen Gegenpol des ordnenden Denkens nahe, sie zu einem rein gedanklich aufgebauten, nach logischen Formen geregelten System zu homogenisieren. Das Prinzip der Homogenisierung beruht darauf, daß diese Werte, formell betrachtet, eben Werte sind. Darum muß aber die Systematisierung an ihrer ontologischen Eigenart und Heterogenität notwendig vorbeigehen; um gar nicht davon zu sprechen, daß jede solche Logisierung zugleich eine Enthistorisierung werden muß, wodurch jeder Wert seinen konkreten Boden, seine konkret-reale Existenz verliert und ins System bloß als formal abgeblaßter Schatten seiner selbst eingehen kann. Totzdem sind solche Wertsysteme, solche Systematisierungen innerhalb eines Wertes (System der Tugenden etc.) massenhaft entstanden. Sie besitzen aber nur eine ephemere Bedeutung, die noch dadurch herabgesetzt wird, daß in den meisten Fällen nicht die Werte selbst, sondern bloß ihre zur Theorie abgeblaßten Widerspiegelungen die Grundlage der Systematisierung ausmachen.

Die Wertlehre des praktischen Handelns von Aristoteles hat vor allem darum eine ungewöhnliche Dauerwirkung, weil sie theoretisches Systematisieren gar nicht versucht, dafür aber, tief und konkret, wie äußerst selten, von den echten gesellschaftlichen Alternativen seiner Zeit ausgeht und die inneren dialektischen Zusammenhänge und Gesetzlichkeiten ihres Wirklichwerdens untersucht und aufdeckt. Aber auch der viel ärmlichere und abstraktere »kategorische Imperativ« verdankt seine oft erneuerte Popularität der relativen Abstinenz von logizistischer Systematik; wo Kant versucht, wenigstens in negativ prohibitiver Weise, konkrete Handlungsmöglichkeiten durch logische Schlüsse zu bestimmen, tritt seine Problematik offen zutage. (Man denke an die – entgegengesetzt orientierten – ablehnenden Kritiken von Hegel und Simmel.) So entsteht in der Denkgeschichte die falsche Antinomie für die Wertlehre: historischer Relativismus auf der einen, logisch-systematisierende Dogmatik auf der anderen Seite. Es ist kein Zufall, daß besonders in krisenhaften Übergangszeiten, Denker mit ausgesprochenem Sinn für die konkrete Realität in der Wertproblematik bewußt einen antisystematischen, oft rein aphoristischen Gedankenausdruck gewählt haben (La Rochefoucauld).

Das ontologische tertium datur gegen diese Antinomie geht von der realen Kontinuität des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses aus. Wir müssen dabei auf die von uns dargestellte neue Konzeption der Substantialität zurückgreifen, wonach diese nicht als statisch-stationäres Verhältnis des Sich-Erhaltens dem Prozeß des Werdens starr-ausschließend gegenübersteht, sondern prozessierend, sich im Prozeß verändernd, sich erneuernd, den Prozeß mitmachend, doch dem Wesen nach sich aufbewahrt. Die echten Werte, die im Prozeß der Gesellschaftlichkeit entstehen, können sich nur in dieser Weise erhalten und aufbewahren. Man muß dabei natürlich auf das »ewige« prozeßjenseitige Gelten der Werte radikal verzichten. Sie sind ausnahmslos im Laufe des Gesellschaftsprozesses auf einer bestimmten Stufe entstanden, und zwar real als Werte, nicht etwa so, als ob der Prozeß bloß die Verwirklichung eines an sich »ewigen« Wertes hervorgebracht hätte, sondern die Werte selbst haben im Gesellschaftsprozeß ein reales Entstehen und teilweise auch ein reales Vergehen. Die Kontinuität der Substanz im gesellschaftlichen Sein ist aber die des Menschen, seines Wachstums, seiner Problematik, seiner Alternativen. Und soweit ein Wert, in seiner Realität, in seinen konkreten Verwirklichungen, in diesen Prozeß eingeht, sein wirkender Bestandteil wird, ein wesentliches Moment seiner gesellschaftlichen Existenz

verkörpert, erhält sich damit und darin die Substantialität des Wertes selbst, sein Wesen und seine Wirklichkeit. Das zeigt sich deutlich in der – freilich nicht absoluten, sondern gesellschaftlich-geschichtlichen – Konstanz der echten Werte. Beide Seiten der bisher unaufhebbar scheinenden Antinomie von Relativismus und Dogmatismus stützen sich darauf, daß der historische Prozeß sowohl den Wechsel wie die Dauer im Wechsel ununterbrochen reproduziert. Die Konstanz bestimmter ethischer Fragestellungen oder Objektivationsmöglichkeiten im Gebiet der Kunst ist ebenso auffällig, wie das Entstehen und Vergehen. Darum kann nur die von uns hervorgehobene neue Fassung der Substantialität, die sich auch hier als Kontinuität objektiviert, die methodologische Grundlage zur Auflösung dieser Antinomik bilden.

Daß dieser Prozeß, wie jeder in der Gesellschaft, ein ungleichmäßiger ist, daß die Kontinuität zuweilen als langes Verschwinden und eventuell als plötzliches Aktuellwerden sich äußert, ändert nichts an dieser Beziehung der Kontinuität zur Substanz im gesellschaftlichen Sein, am Wirksamwerden der Kontinuierlichkeit in der Reproduktion. Wir haben im Zusammenhang der ungleichmäßigen Entwicklung die Anschauungen von Marx über Homer gestreift. Dort wirft Marx gerade dieses Problem der Kontinuität des ästhetischen Seins auf. Er erblickt nicht in der Genesis des Werts aus der gesellschaftlichen Entwicklung das eigentliche entscheidende Problem; vielmehr formuliert er das Wertproblem wie folgt: »Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehn, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.«[63] Die Antwort, die er andeutet, ist auf die Kontinuität in der Entwicklung der Menschengattung gegründet. Und wenn Lenin in »Staat und Revolution« von den Möglichkeiten und Voraussetzungen der zweiten Phase des Sozialismus, des Kommunismus spricht, stellt er »die Gewöhnung« der Menschen an menschenwürdige Lebensbedingungen in den Mittelpunkt. Der Inhalt dieser »Gewöhnung« besteht aber nach Lenin darin, daß »die von der kapitalistischen Sklaverei, von den ungezählten Greueln, Brutalitäten, Widersinnigkeiten, Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung befreiten Menschen sich allmählich *gewöhnen* werden, die elementarsten, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften wiederholten Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuhalten, ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, *ohne besonderen* Zwangs*apparat*, der sich Staat nennt«.[64]

63 Grundrisse, S. 31.
64 Lenin: Sämtliche Werke XXI., Wien-Berlin 1931, S. 544 f.

Auch bei Lenin ist also von derselben Kontinuität der Menschheitsentwicklung die Rede wie bei Marx. Diese konkrete und reale Substantialität des Prozesses in seiner Kontinuität hebt das falsche Dilemma von Relativismus und Dogmatismus in der Wertfrage auf. Es ist vielleicht nicht überflüssig, diese Konstruktion der gesellschaftlichen Kontinuität der Werte durch die Feststellung zu konkretisieren, daß ihre wirkliche Richtung von der Vergangenheit in die Zukunft weist; Rückgriffe auf die Vergangenheit erfolgen immer mit einer Intention auf die gegenwärtige Praxis, d. h. auf die Zukunft. Die häufig anzutreffende einseitige Interpretation, die Gegenwart auf ihre »Quellen« in der Vergangenheit zurückzuführen, kann also sehr leicht die realen Tatbestände verfälschen.

Diese Skizze der Marxschen Ontologie ist notwendigerweise äußerst lückenhaft, weit entfernt davon, auch nur die Hauptprobleme ihrer Bedeutung gemäß zu behandeln; im zweiten Teil wird der ergänzende Versuch gemacht, wenigstens in bezug auf einige Zentralfragen diese Versäumnisse nachzuholen. Diese Betrachtungen sind aber nicht abzuschließen, ohne wenigstens in einigen Andeutungen auf die Beziehung der sozialistischen Perspektive der Entwicklung zur allgemeinen ontologischen Konzeption von Marx einzugehen. Es ist bekannt, daß er seine Konzeption des Sozialismus vor allem als wissenschaftliche gegenüber der utopischen abgegrenzt hat. Wenn wir diese Trennung vom Standpunkt seiner Ontologie aus ins Auge fassen, so fällt als erstes entscheidendes Moment auf, daß der Sozialismus bei Marx als normales und notwendiges Produkt der inneren Dialektik des gesellschaftlichen Seins, der Selbstentfaltung der Ökonomie mit allen ihren Voraussetzungen und Folgen, des Klassenkampfs, erscheint, während bei den Utopisten eine dem Wesen nach vielfache Fehlentwicklung durch Entschlüsse, Experimente, Beispielgebung etc. korrigiert werden soll. Das bedeutet vor allem, daß die ontologisch zentrale Rolle der Ökonomie nicht nur die Entstehung des Sozialismus ermöglichen kann, sondern daß ihre ontologische Bedeutung und Funktion auch im verwirklichten Sozialismus nicht aufhören kann. Im »Kapital« spricht Marx davon, daß das Gebiet der Ökonomie im Lebenskreis der Menschen immer, auch im Sozialismus, ein »Reich der Notwendigkeit« bleiben muß. Damit wendet sich Marx auch hier gegen Fourier, dessen geniale kritische Einsichten er sonst hochschätzt, der aber meinte, im Sozialismus würde die Arbeit sich in eine Art von Spiel verwandeln; es ist zugleich, ohne ausgesprochene Polemik, eine Ablehnung aller Anschauungen, wonach im Sozialismus eine Periode »ohne Ökonomie« ins Leben treten würde. Im objektiv ontologischen Sinn ist der Weg zum Sozialismus jene von uns früher geschilderte Entwicklung, in der durch die Arbeit, durch die aus ihr erwachsende Welt der Ökonomie, durch deren immanente Dialektik als Motor, das gesellschaftliche

Sein zu seiner Eigentlichkeit, die Eigenart der Menschengattung als bewußte, nicht bloß naturhaft stumme, entsteht. Die Ökonomie führt eine immer gesteigertere Gesellschaftlichkeit der gesellschaftlichen Kategorien herbei. Das vollzieht sie jedoch in den Klassengesellschaften nur auf diese Weise, daß sie sich den Menschen gegenüber als »zweite Natur« vergegenständlicht. Dieser Grundcharakter einer von den einzelnen Alternativakten völlig unabhängigen Objektivität bleibt etwas Unaufhebbares; das drückt Marx mit der Charakteristik »Reich der Notwendigkeit« aus. Der qualitative Sprung besteht darin, daß diese »zweite Natur« ebenfalls eine von der Menschheit beherrschte wird, was keine Klassengesellschaft leisten kann. Der gegenwärtige Kapitalismus z. B. muß die ganze Sphäre der Konsumtion in einer noch nie dagewesenen Weise zu einer die Menschen beherrschenden »zweiten Natur« machen.

Die Besonderheit des Kapitalismus ist, daß er eine gesellschaftliche Produktion im eigentlichen Sinn spontan produziert; der Sozialismus verwandelt diese Spontaneität in bewußte Regelung. In den einleitenden und begründenden Sätzen zur Erklärung der Ökonomie als »Reich der Notwendigkeit« sagt Marx über die Ökonomie des Sozialismus: »Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn.« Erst auf dieser Basis kann das Reich der Freiheit entstehen: »Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann.«[65] Hier wird die so oft auch von seinen Anhängern mißverstandene Ontologie von Marx deutlich sichtbar. Mit unabdingbarer Strenge stellt er fest, daß allein die Ökonomie, das Gesellschaftlichwerden des gesellschaftlichen Seins, diese Entwicklungsphase der Menschheit herbeiführen kann; daß sie für dieses endgültige Sichselbsterreichen des Menschen nicht nur als Weg, sondern auch als permanente ontologische Basis unentbehrlich ist und bleiben muß. Jede Geistesrichtung, die von anderen Voraussetzungen aus einen sozialistischen Zustand anstrebt, verfällt zwangsläufig dem Utopismus. Zugleich wird sichtbar – worauf wir bis jetzt schon wiederholt hingewiesen haben –, daß diese Ökonomie nur die Basis, nur das ontologisch Primäre ist, daß aber von ihr ins Leben gerufen jene Fähigkeiten der Menschen, jene Kräfte der gesellschaftlichen Komplexe entstehen, die die Realisation des ökonomisch Notwendigen real herbeiführen, die ihre Entfaltung als gesellschaftliche Wirklichkeit beschleunigen, befestigen, fördern, freilich unter bestimmten Umständen auch hemmen oder ablenken können.

65 Kapital III/2, S. 355; MEW 25, S. 828.

Diese dialektische Widersprüchlichkeit von ökonomisch notwendiger Entwicklung des gesellschaftlichen Seins und den konkreten Widersprüchen zwischen den sozialen Voraussetzungen und Folgen der ökonomischen Formationen und der außerökonomischen Faktoren der Gesellschaft (etwa Gewalt etc.), ist auch in der bisherigen Geschichte eine wichtige Grundlage der ungleichmäßigen Entwicklung gewesen. Die konkreten Alternativen als Formen eines jeden menschlichen Handelns kehren auf höherer Stufe auf jedem historischen Wendepunkt wieder. Es ist nur selbstverständlich, daß Marx, da er die ontologische Priorität des Ökonomischen auch für den Sozialismus aufrechterhält, in seiner Genesis ebenfalls an der Alternative festhält. Schon im »Kommunistischen Manifest« heißt es in bezug auf den Klassenkampf und auf die Entstehung von neuen, höher strukturierten ökonomischen Formationen: »Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigner, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«[66] Dieser Alternativcharakter der gesamten historischen Entwicklung, der die ontologische Priorität, die letzthinnig ausschlaggebende Rolle der Ökonomie nicht aufhebt, sondern nur gesellschaftlich-geschichtlich konkretisiert, ist in der Nachfolgeschaft von Marx sehr verblaßt, ja oft vollständig verschwunden. Er ist teils zu einer vulgärmaterialistischen mechanistischen »Notwendigkeit« vereinfacht worden, teils führte die neukantianische oder positivistische Opposition gegen diese Vulgarisierung zu einem historischen Agnostizismus. Lenin allein hält an der ursprünglichen Konzeption des Marxismus fest und betrachtet sie, gerade in schweren und komplizierten Lagen, als Richtschnur des revolutionären Handelns. So in der Entscheidung über den Aufstand, der die Machtergreifung des Proletariats am 7. November 1917 erzielte. Lenin hat sich aber auch über die theoretische Grundlage solcher Stellungnahmen ganz im Sinne der Marxschen Auffassung geäußert, so 1920 auf dem zweiten Kongreß der Kommunistischen Internationale, wo er eine doppelte Polemik führte, sowohl gegen jene, die die damalige große Krise bagatellisierten, wie gegen jene, die sie als für die Bourgeoisie auswegslos betrachteten. Lenin sagte: »Absolut aussichtslose Lagen gibt es nicht.« Solche

66 MEGA I/6, S. 526; MEW 4, S. 462.

theoretisch »beweisen« zu wollen, sei »leere Pedanterie oder ein Spiel mit Begriffen und Worten. Einen wirklichen ›Beweis‹ dafür oder für ähnliche Fälle kann nur die Praxis liefern«[67], und diese ist alternativen Charakters.

Der Weg zum Sozialismus ist also in völliger Übereinstimmung mit der allgemeinen gesellschaftlich-geschichtlichen Ontologie von Marx. Diese drückt sich auch als Gegensatz zu allen Anschauungen aus, die ein »Ende der Geschichte« annehmen; zu Marx' Zeiten handelte es sich vor allem um die Utopisten, die den Sozialismus als einen endgültig zustande gebrachten menschenwürdigen Zustand betrachteten. Für Marx handelt es sich auch hier um den weiteren Fortlauf der Geschichte. In der Vorrede »Zur Kritik der politischen Ökonomie« schreibt er über den Sozialismus: »Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.«[68] Das Wort »Vorgeschichte« ist mit Bedacht gewählt und hat hier eine Doppelbedeutung. Erstens die stillschweigende, aber trotzdem entschiedene Ablehnung jeder Form des Endes der Geschichte. Der von Marx gebrauchte Ausdruck soll jedoch zugleich den besonderen Charakter des neuen Abschnitts in der Geschichte charakterisieren. Wir haben wiederholt hervorgehoben, daß neue ontologische Stufen des gesellschaftlichen Seins nicht auf einmal da sind, sondern – ebenso wie in der Organik – sich in einem historischen Prozeß allmählich zur eigentlichen, immanenten, reinsten Form entwickeln. In den Vorbemerkungen zur jetzt zitierten Konklusion bestimmt Marx den Antagonismus in der kapitalistischen Gesellschaft als den entscheidenden Unterschied zum Sozialismus. Im allgemeinen pflegt man von sozialistischer Seite diese Bestimmung so auszulegen, daß das Aufhören der Klassengesellschaft zugleich deren notwendig antagonistische Beschaffenheit simultan aufhebt. Das ist, ganz allgemein gesprochen, richtig, bedarf jedoch einer nicht unwichtigen Ergänzung in bezug auf das Problem, das wir vorher behandelten, auf die Beziehung des ökonomischen Werts zu den objektiven Werten des gesamten gesellschaftlichen Lebens.

Da die Werte stets durch Handlungen, Taten etc. verwirklicht werden, ist klar, daß ihre Existenz von den Alternativen in ihrer Verwirklichung nicht trennbar ist. Der Gegensatz zwischen Wertvollem und Wertwidrigem in der Entscheidung, die in jeder teleologischen Setzung enthalten ist, ist also unaufhebbar. Ganz anders steht es mit den Wertinhalten und Wertformen selbst. Diese können zu dem ökonomischen Prozeß in bestimmten Gesellschaften in einem antagonistischen Verhältnis stehen und tun es auch auf den verschiedensten Stufen der ökonomischen Entwicklung, in sehr prägnanter Form auch im Kapitalismus. Die von Marx ausgesprochene Aufhebung der Antinomik bezieht sich also auch auf diesen Problemkomplex: entsprechend der ontologischen Grundstruktur des gesellschaftlichen Seins wiederum in engster Verbindung mit der Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre. In den eben zitierten Feststellungen von Marx über die Reiche der Notwendigkeit und der Freiheit ist nicht nur von einer ökonomisch optimalen Rationalität in der Ordnung der Wirtschaftsentwicklung die Rede, sondern auch davon, daß diese Ordnung »unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen« vollzogen wird. Hier ist die ökonomische Basis für die Aufhebung der Antinomik zwischen ökonomischen und außerökonomischen Werten klar ausgesprochen, wieder in vollem Einklang mit der Grundkonzeption, die Marx stets vertreten hat. Schon in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« betrachtet Marx das Verhältnis des Mannes zum Weibe als das »natürliche Gattungsverhältnis«. Das ist in doppelter Hinsicht richtig und bedeutsam. Einerseits verwirklicht sich die Lebensgrundlage der Menschengattung in diesem Verhältnis in einer unaufhebbaren Unmittelbarkeit, andererseits realisiert es sich dennoch im Laufe der Menschheitsentwicklung in den Formen, die ihm die Produktion im weitesten Sinne aufprägt.* Daraus ergibt sich ein sich permanent reproduzierender Antagonismus zwischen ökonomischer Notwendigkeit und ihren Folgen für die menschliche Gattungsentwicklung. Daß dieser Antagonismus nur sehr allmählich in bewußter Form erscheint, daß auch sein Hervortreten sehr lange (bis heute) nur langsam seine sporadischen Anfänge überholt und sich häufig als falsches Bewußtsein objektiviert, zeigt wieder den allgemeinen historischen Charakter solcher Entwicklungen, ändert aber an den ontologischen Grundlagen der Beziehung der Werte zueinander nichts Wesentliches. Darum konnte damals Marx – diesmal im Einklang mit Fourier – sagen: »Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen.«[69] Hier ist, gerade in der robusten Alltäglichkeit dieser Lage, der Wertantagonismus, diesmal zwischen ökonomischer Entwicklung und »Bildungsstufe«, klar sichtbar.[70]

67 Lenin: Sämtliche Werke XXV, S. 420.
68 Zur Kritik, LVI; MEW 13, S. 9.

* Im Manuskript folgt hier die Anmerkung: »Die neueren Forschungen der Ethnographie zeigen, wie dieses Verhältnis schon auf primitiven Stufen von der ökonomischen Entwicklung, von der der entsprechenden sozialen Struktur bestimmt ist.«
69 MEGA I/3, S. 113; MEW Ergänzungsband I, S. 535.
70 Hier befassen wir uns ausschließlich mit den Anschauungen von Marx. Daß die Verwirklichung des Sozialismus unter Stalin, auch in entscheidenden Fragen, andere, zuweilen völlig entgegengesetzte Wege ging, habe ich oft ausgesprochen. Hier muß nur, um keine methodologischen Mißverständnisse aufkommen zu lassen, gegen alle Anschauungen, die die Stalinsche Entwicklung des Sozialismus

Die Anerkennung der unaufhebbaren Wirksamkeit von Alternativen, überall wo vom gesellschaftlich-praktischen Synthetisieren menschlicher Handlungen die Rede ist, steht, wie wir gesehen haben, nicht im Widerspruch zu der Gesetzlichkeit der Haupttendenz der ökonomischen Entwicklung. Marx konnte darum die allgemeine Notwendigkeit des zyklischen Charakters der kapitalistischen Ökonomie seiner Zeit und damit die der Krisen theoretisch präzis bestimmen. Auch dies war aber bloß eine allgemeine Erkenntnis von Tendenzen und Perspektiven, von der Marx selbst nie behauptet hat, daß man mit ihrer Hilfe etwa Ort und Zeit des Ausbruchs der einzelnen Krisen auch nur annähernd genau bestimmen könnte. Von diesem methodologischen Standpunkt aus sind auch seine perspektivistischen Voraussagen über den Sozialismus zu betrachten. Marx untersucht vor allem in der »Kritik des Gothaer Programms« diese allerallgemeinsten ökonomischen Tendenzen, bezeichnenderweise wirklich eingehend in der ersten Übergangsphase. Er stellt hier fest, daß die Struktur des Warenverkehrs, bei allen sonstigen fundamentalen Veränderungen, in gleicher Weise funktioniert wie im Kapitalismus: »Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit und weil andererseits nichts in das Eigentum der Einzelnen übergehen kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetauscht.« Das hat für die gesellschaftlich entscheidenden Vermittlungssysteme sehr weitgehende Konsequenzen. Bei allen Umwälzungen der Klassenstruktur, die der Sozialismus herbeiführt, bleibt das Recht dem Wesen nach ein gleiches Recht und ist folglich »das bürgerliche Recht«, obwohl es vielfach seinen früheren antinomischen Charakter ablegt oder wenigstens abschwächt. Denn Marx zeigt sogleich: »Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine

mit der Marxschen Auffassung identifizieren, teils um deren Fehlentscheidungen mit falschen Berufungen auf Marx zu decken und zu konservieren, teils um den Sozialismus überhaupt dadurch zu kompromittieren, daß man Theorie und Praxis Stalins als übereinstimmend mit Marx und Lenin darstellt, Stellung genommen werden. Ohne hier auf diesen großen Problemkomplex näher eingehen zu können, muß nur noch gesagt werden, daß es äußerst naiv (oder demagogisch) ist, eine fundamental neue Formation nach einer – historisch betrachtet – so kurzen Periode der Verwirklichung endgültig abzutun. Auch wenn noch Jahrzehnte nötig sein werden, um theoretisch und praktisch das Stalinsche Erbe zu überwinden und zum Marxismus zurückzukehren, ist auch eine solche Zeitspanne – vom historischen Standpunkt – eine relativ kurze.

Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andre; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.«* Erst in einer höheren Phase, auf deren ökonomische und von der Ökonomie gesellschaftlich ermöglichte menschliche Voraussetzungen er hinweist, ist der Zustand: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«[71], objektiv möglich geworden. Damit hört die Struktur des Warenaustausches, die Wirksamkeit des Wertgesetzes für den Einzelmenschen als Konsumenten auf. Es ist freilich selbstverständlich, daß in der Produktion selbst beim Wachstum der Produktivkräfte die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit und damit das Wertgesetz als Regulator der Produktion unverändert in Geltung bleiben muß.

Das sind allgemein notwendige Tendenzen der Entwicklung, die darum – in dieser Allgemeinheit – wissenschaftlich feststellbar sind. Der erste Teil hat sich bereits bewahrheitet, eine Verifikation für die Richtigkeit der weiteren Voraussicht können erst die Tatsachen der Zukunft liefern. Es wäre aber unsinnig zu meinen, man könne aus diesen bewußt äußerst allgemein gehaltenen Perspektiven direkte Folgerungen für konkret-taktisch oder sogar konkret-strategisch bedingte Entscheidungen, einen direkten Wegweiser gewinnen. Lenin hat das genau gewußt. Als es sich darum handelte, im Rahmen der NEP einen Staatskapitalismus einzuführen, sagte er, es gäbe kein Buch mit Richtlinien zu dieser Frage. »Nicht einmal Marx kam auf den Gedanken, auch nur ein einziges Wort darüber zu schreiben, und er ist gestorben, ohne ein einziges exaktes Zitat und unwiderlegliche Hinweise hinterlassen zu haben. Wir müssen also jetzt versuchen, uns selber zu helfen.«[72] Auch hier kam erst mit Stalin die theoretische Unsitte auf, jede strategische oder taktische Entscheidung als direkte, logisch notwendige Konsequenz aus der Marx-Leninischen Lehre »abzuleiten«, wodurch sowohl die Prinzipien dem Tagesbedarf mechanisch angepaßt und dadurch verzerrt wurden, wie die so wichtige Unterscheidung zwischen allgemeinen Gesetzen und einmalig-konkreten Entschlüssen zum Verschwinden gebracht wurde, um einem voluntaristisch-praktizistischen Dogmatismus Platz zu machen. Schon solche Hinweise zeigen, wie wichtig, auch vom Standpunkt der Praxis aus, es ist, jene Ontologie, die Marx in seinen Werken herausgearbeitet hat, wieder herzustellen. Hier kam es natürlich vor allem auf die theoretischen Ergebnisse an, die aus ihr folgen. Diese werden wir jedoch erst in ihrer vollen Bedeutung erfassen, wenn wir im zweiten

71 Ausgewählte Schriften II, S. 580 ff.; MEW 19, S. 20 f.
72 Lenin: Ausgewählte Werke IX, Moskau-Leningrad 1936, S. 364.

Teil an Hand zentraler Einzelprobleme den Kreis ihrer Wirksamkeit konkreter und genauer übersehen werden, als dies in diesen allgemeinen Betrachtungen möglich war.

Inhalt

Erster Halbband

Inhaltsverzeichnis des zweiten Halbbandes

